Hebbel Forschungen 2

Hebbels Verhältnis zur Religion

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

H443
Yfr

Hebbel — Forschungen
Herausgegeben von R. M. Werner und W. Bloch-Wunschmann.

Nr. II

Friedrich Hebbels

Verhältnis zur Religion

von

Dr. Joachim Frenkel.

102602
21/6/10

B. Behr's Verlag
Berlin W. 35
1907.

Seinem verehrten Lehrer

Professor Dr. Richard Maria Werner

in Treue gewidmet.

Inhaltsverzeichnis.

I. Einleitung . . . . . 1—4

II. Metaphysische Grundprobleme . . . . . 5—20
a) Gott . . . . . 5—10
b) Welt und Leben . . . . . 10—12
c) Tod und Unsterblichkeit . . . . . 12—16
d) Die sittliche Weltordnung . . . . . 16—20

III. Das Wesen der Religion . . . . . 20—52
a) Die geschichtliche Religion . . . . . 20—24
b) Die Entstehung der geschichtlichen Religion (Moloch) 25—31
c) Griechentum und orientalisches Heidentum (Gyges) 31—33
d) Judentum und assyrischer Paganismus (Judith) 33—35
e) Das Christentum . . . . . 35—52
α) Der bleibende Kern . . . . . 37—41
β) Die christliche Religion . . . . . 41—45
γ) Das mythologische (dogmatische) Christentum 45—48
δ) Das kirchliche Christentum . . . . . 48—49
ε) Zusammenfassende Betrachtung . . . . . 49—52

IV. Die künstlerische Gestaltung des Christentums in seinen einzelnen historisch bedingten Formen . . . . . 53—84
a) Allgemeines . . . . . 53—54
b) Judentum und Christentum (Herodes und Mariamne) . . . . . 54—60
c) Christentum und germanisches Heidentum (Nibelungen) . . . . . 60—67
d) Mittelalterlicher Katholizismus (Genoveva) . . . 68—77
e) Norddeutscher Protestantismus (Maria Magdalena) 77—83
f) Demetrius . . . . . 83—84

V. Schluß . . . . . 85—90

VI. Anhang . . . . . 90—103
Allgemeines . . . . . 90— 92
1. Herder, Lessing, Goethe, Schiller und Hebbel . . 92— 95
2. Hebbel und die Philosophie . . . . . 95—103
α) Hebbel und Kant . . . . . 95— 96
β) Hebbel und Schelling . . . . . 96— 99
γ) Hebbel und Hegel . . . . . 99—100
δ) Hebbel und die Bibelkritik . . . . . 100—101
ε) Hebbel und Feuerbach . . . . . 101—102
ζ) Schlußbetrachtung . . . . . 102—103

„Eins sei ewig in allem und alles sei ewig in einem
Aber hüte dich, Freund, etwas in allem zu sein." –

I.

Einleitung.

Ungeachtet der Schwierigkeiten, die sich einer einheitlichen Darstellung der religiösen Weltanschauung Friedrich Hebbels entgegenstellen, entbehrt dessen Auffassung der Grundprobleme nicht der systematischen Klarheit und Durchsichtigkeit. Es soll aber damit nicht gesagt sein, daß sich bei gründlicher Prüfung und Vergleichung seiner gesamten Anschauungen keine Widersprüche fänden; es sind freilich deren viele, aber wenn man bedenkt, daß der Bau seiner Welt- und Lebensauffassung dreißig Jahre reicher Gedankenarbeit in Anspruch nahm, daß einzelne Aphorismen und Tagebuchnotizen, einzelne Briefe und mündliche Äußerungen sein System bilden, sie aber in verschiedenen Zeitpunkten, unter verschiedenen Umständen niedergeschrieben wurden, so wird sich von selbst so manches klären. Dann bewundert man die logische Folgerichtigkeit, mit der der Dichter seine Ansichten durchgeführt hat. Die Widersprüche lösen sich, die zerstreut hingeworfenen Gedanken und Aphorismen gewinnen eine exakte Genauigkeit und lassen sich in ein System bringen, dessen erhabener Inhalt in uns ein Gefühl des Erstaunens und der Verwunderung weckt. Die großen Fragen von Gott, Welt, Religion und Kunst sind es, die uns der Dichter darin mit wissenschaftlichem Tiefblick entwickelt. Die Erfassung dieser tiefsinnigen Probleme beschäftigt ihn zeitlebens. Eine unruhige Hast äußert sich in seinem

Streben, dem Urgrund alles Seins, dem Rätsel alles Lebens näher zu rücken. Und neben dem Studium der Werke großer Männer, versenkt er sich in die Betrachtung der Natur, die er in seinem Geiste vorüberstürmen läßt, um das bewegte All zu ergründen. Mit unermüdlichem Eifer widmet er daher dieser Aufgabe all seine Kraft, um das Getriebe der Natur zu durchschauen und aus dem Geschauten das ewige Gesetz zu gewinnen. Mit vereinten Kräften arbeiten sein Dichtergenie und seine Denkergabe, um sich gegenseitig zu fördern und zu ergänzen. Wo sich manches dem Denken entzieht, setzt die dichterische Anschauung ein und hilft ihm über all die dunklen Punkte hinweg. Von der reiferen Jugend bis zum letzten Lebensabend lodert in ihm die Flamme des ewig menschlichen Wissensdranges, der seinen Willen zur Erkenntnis anspornt. Mit beharrlicher Ausdauer strebt er nach Wahrheit, bis er der Erfassung alles Seienden Schritt für Schritt näherrückt. Klärt sich ihm dabei etwas auf, dann bemächtigt sich seiner eine naive Freudigkeit, die wir gerne mit ihm teilen. Wir gönnen dem Dichter das Glück, teilweise ein Ergebnis in seiner Forscherarbeit gefunden zu haben. Hie und da kann man in den Tagebüchern einen leisen Ahnungsschauer vor der Unzulänglichkeit des menschlichen Geistes herausfühlen, der ihn mit bangem Unmut erfüllt, aber bald neuem Erkenntnisdrang weichen muß. Und das Resultat dreißigjähriger Gedankenarbeit, die Offenbarungen der tiefsten Geheimnisse der Menschennatur und Welt legt er in seinen Tagebüchern und Werken nieder, die als Schatz ewiger Weisheit den „phantasierenden Denker" für die Dauer unvergeßlich machen.

In einem kleinbürgerlichen Hause geboren, genoß Hebbel eine streng religiöse Erziehung im Sinne des Alltagsmenschen. Aber schon im Alter von 14 Jahren kann er sich seinen Gott nur als Dichter denken, dessen „Schöpfungen" die Menschenkinder erfreuen. Als Knabe vergießt er bei der Lektüre

der Leidensgeschichte Christi heiße Tränen, später ist ihm die Lebensentwicklung des Heilandes ein überaus erhabenes, ewig wiederkehrendes Bild eines außerordentlichen Menschenschicksals. Christus ist für ihn fortan der große Mensch, die hervorragende Persönlichkeit, deren hoher Geist bis auf unsere Tage nachwirkt. —

Dagegen kann ihn die christliche Religion keineswegs befriedigen, noch weniger für die Dauer fesseln, da sein Genius eine tiefere Fassung der großen Probleme anstrebte. Das Allleben in seinen Einzelheiten war das eigentliche Gebiet seines Forschens und Prüfens, sich in den Dienst der Natur zu stellen, war ihm der schönste religiöse Akt, sie in ihren Windungen und Verzweigungen aufzudecken, der erhabenste Inhalt der Religion. Und an seinem Lebensabend war er zu dem Gefühl innerer Genugtuung berechtigt, daß er einer großen Aufgabe gelebt, für die wahre Erkenntnis gerungen und sich endlich einen tiefen Einblick in das Weltleben erstritten habe. In der Betrachtung des Ewigen gewann er allmählich jenen höheren idealen Gesichtspunkt, von dem aus ihm das Ganze so natürlich und weise erscheint, daß er sich zuruft: „Ein Faden ewiger Weisheit zieht sich durchs All.“ Alles Verworrene entwirrt sich vor seinen Augen und in dem Maße, als sich der Gedanke ausdehnt, verengt sich sein „Ich“ und er schwelgt im Gefühle des Aufgehens im All. Sub specie aeternitatis erscheint ihm dann alles so klar, hell, heiter und verständlich, daß er, namentlich in den späteren Jahren, nicht genug Worte findet, seinen Gefühlen Ausdruck zu verleihen. Es kann uns daher nicht wundernehmen, daß der Dichter vom hohen Piedestal menschlicher Erkenntnis, als der Mann der geklärten und idealen Lebensauffassung, den Theorien der Materialisten kühl, ja fremd gegenüberstand. Wie sehr er den wissenschaftlichen Leistungen eines Holbach und Helvetius vom objektiven Standpunkte würdigende Anerkennung zuteil werden ließ, ihren auf allgemeine Gültigkeit

Anspruch erhebenden Theorien vermochte er nicht beizustimmen[1]). Denn die Ansichten der Materialisten über Welt und Dasein sind in den wesentlichsten Punkten den seinen entgegengesetzt. Ihr Gott muß sich Zersplitterungen in „Details" gefallen lassen, während unserem Dichter Gott in der All-Einheit sich offenbart. Das Universum in gesetzmäßigem Einklang ist Gott, den er nicht nur denkend, sondern auch im Gefühle erkannte[2]).

[1]) Die Polemik gegen die Materialisten wollen wir nicht besprechen. Es sei auf folgende Tagebuchstellen verwiesen: II Nr. 2453, 2557 u. a.

[2]) Darum ist sein Pantheismus im Gegensatze zu dem Spinozas, bei dem der Intellekt ausschlaggebend ist, ein mystischer. —

II.

Die metaphysischen Grundprobleme.

a) Der Gottesbegriff.

Gott ist das in ewiger Gesetzmäßigkeit sich äußernde Weltprinzip oder die „Idee". Er ist das ewige ethische Weltgesetz, dem man sein Ich nicht entziehen kann. Er ist das Universum, der Mensch sein Teil, denn „der Weg zu sich führt durch das Ganze" (VI S. 117, „Welt und Ich"), er ist die Einheit von All und Ich (VII S. 322), in ihm sind alle Menschen und Dinge enthalten. Gott handelt nicht nach Willkür und Belieben, sondern nach Gründen: „Die Gottheit darf sich keinen willkürlichen Eingriff in das Weltgetriebe, in die ewige Ordnung der Natur erlauben." Er wohnt den Menschen inne, freilich in Momenten der Läuterung: „Wenn der Mensch betet, so atmet der Gott in ihm auf" (Tgb. II 2073) und „in jedem Menschen gibt es einen Punkt, wodurch er mit dem großen Ganzen zusammenhängt". — Der Mensch geht in Gott auf, dieser ist die ewige Notwendigkeit, durch welche das Einzelwesen bedingt ist: „Wenn der Mensch sein individuelles Verhältnis zum Universum begreift, so hat er bereits aufgehört ein Individuum zu sein." —

Aus den wenigen angeführten Stellen läßt sich leicht ersehen, daß Hebbel im Sinne Spinozas die Persönlichkeit, mithin den bewußten und fühlenden Gott verneint. Da aber die Persönlichkeit zu den ureigensten und wesentlichsten Merkmalen des göttlichen Wesens in den positiven Religionen gehört, ist der

Gott Hebbels direkt die Antithese des offenbar Gewordenen. Zu den Attributen des persönlichen Gottes gehören Willkür und schrankenlose Freiheit, er schafft die Welt dem Impulse seines Willens folgend; der Gott unseres Dichters ist die „Idee", die ewige Weltordnung, die in kausaler Notwendigkeit sich äußert. „Zu dem Gedanken eines Weltschöpfers ist die heidnische Philosophie nie herabgesunken, vor diesem krassesten aller Anthropomorphismen hat sie ihr gesunder Instinkt bewahrt", schreibt Hebbel als Erwiderung auf eine Notiz in einem jüdischen Kalender. In diesem Sinne ist eine andere Tagebuchstelle zu verstehen: „Die Schöpfung ist die Schnürbrust der Gottheit." Der Begriff Gottes als Schöpfers verengt sich in den Augen des Dichters, schrumpft ganz zusammen, denn sein Gott ist nicht „ein gütiger Hausvater über den Sternen, der zu ohnmächtig ist, die Wunden seiner Kinder zu verhüten, doch allmächtig genug, sie zu heilen"; wohl aber leuchtet ihm ein, daß „ein Faden ewiger Weisheit durch die Welt zieht, und diese Weisheit sich gerade darin betätigt, daß das Leben sich selbst herstellen kann und also auch muß". Gott ist der Ruhepunkt im Dualismus. Er ist demnach das lebenzeugende und lebenerhaltende Prinzip, das der naturnotwendig sich verjüngenden Welt, der Summe aller Wesen gleichkäme, mithin der ewige Zusammenhang alles Seienden. Alles Leben folgt mit Notwendigkeit aus Gott, er „mußte schaffen, um sich selbst kennen zu lernen"[1]), es ist unzerstörbar, da es in Gott ist: „Wie um unser Ich tausend Gedankenfunken, so tanzen um Gott Millionen Gestalten herum" (Tgb. II, 3446). Die Menschen sind in Gott, was die Einzelgedanken im Menschen." Darum sind „die Ideen von Gott und Welt keine Irrtümer, diese Ideen sind wir selbst"[2]). „Der einzelne ist nur ein kleiner Kreis im

[1]) Vgl. Goethe „Natur" S. 3

[2]) Vgl. Anhang: „Feuerbach".

größeren, zur Existenz des Gesamtkreises gehört die Ewigkeit, die Gott ist." Und „kann der Mensch nicht Gott in sich, so muß Gott den Menschen in sich aufnehmen, man wird sich dann als kleiner Kreis im größeren fühlen[1]).

In Gott sind Wesen und Existenz, Idee und Erscheinung eins. Aus dieser tief empfundenen Einheit Gottes erklärt sich des Dichters entschiedene Stellungnahme gegen die Idee Schellings, daß „zu einer bestimmten Zeit aus Gott Vater Gott Sohn hervortreten mußte, weil diese die Fundamentalidee des menschlichen Geistes zerspaltet und Gott zur Wurzel der Welt-entzweiung macht". Für ihn „existiert nur eine Notwendigkeit, die, daß die Welt ist". Gott ist die ewige Wahrheit: „Wahrheit ist der Punkt, wo Glaube und Wissen sich neutralisieren." Um diesen Satz zu verstehen, müssen wir uns die Basis errichten, auf die Hebbel seinen Ausspruch gründete. Nach ihm ist die Kunst das Gewissen der Menschheit, dieses ist unverwüstbar, in ihm beginnt Gott: „kein Gewissen zu haben, bezeichnet das Höchste und Tiefste, denn es erlischt nur in Gott, doch es verstummt auch im Tier" (VI, 338). „Die Kunst (Poesie) ist für den Weltgeist, was das Gewissen für den Menschen, das Organ der inneren Freiheit in der äußeren Gebundenheit. Die Tatsache der Poesie im Makrokosmos entspricht der Tatsache des Gewissens im Mikrokosmos." Ein Mensch von vollendeter Bildung ist der, „der kein Gewissen mehr hat", d. h., wenn kein Widerspruch mehr zwischen dem ewigen Gesetz, dem allgemeinen Weltwillen und dem persönlichen besteht, „wenn der Widerspruch zwischen Sollen und Wollen" gelöst ist. Was das Gewissen für den einzelnen ist die Kunst für die Menschheit, die Welt, somit das „Allgewissen". Mit ihr, durch

[1]) Vgl. Hebbels Gedicht „Der Bramine", in dem Brama dem großen Dulder vom Himmel zuruft: „Schweb' empor, sonst steig' ich nieder" (VI, S. 434).

sie wird der Widerspruch zwischen Idee- und Erscheinungswelt aufgehoben. Da aber in Gott Idee und Erscheinung eins sind, so ist er auch dasjenige, was zur Beseitigung des Widerspruches, zur Herstellung der Idee in sich führt, mithin das „Allgewissen". Er ist das Universum, die Natur, also auch das Gewissen derselben. Gott ist die Alliebe: „Gott versteckt sich hinter das, was wir lieben" und „In der Welt liegt ein Gott begraben, der überall durchzubrechen sucht, in der Liebe, in jeder edlen Tat". Da Gott in den Menschen, diese in ihm enthalten sind, so ist die Liebe Gottes die der Menschen zu sich selbst. Gott ist das unendliche Denken: „In allem Denken sucht Gott sich selbst und er würde sich schneller finden, wenn er nicht mit darüber nachdächte, wie er sich verlieren konnte."

Fassen wir nun das Gesagte zusammen, so ergibt sich zunächst folgendes: Der Gott Hebbels ist die Idee, das Universum, das nur in der notwendigen Einheit begriffen ist. Er ist die Ursache und Folge zugleich, darum ist er in allem Lebenden, alles Lebende in ihm enthalten. Er handelt mit Notwendigkeit, nicht nach Willkür. Er ist unendlich, da die Welt nicht ein willkürlicher Schöpfungsakt ist, sondern mit Gott selbst zusammenfällt. Alles Leben verdankt seine Existenz nicht einem freien, beliebigen Walten, sondern ist die Folge einer ewigen Ursache. Gott ist der immanente Grund alles Daseins, das nur in ihm und durch ihn begriffen werden kann. Man fühlt sich unwillkürlich an den Gottesbegriff Spinozas erinnert. Der von Spinoza gedachte Gott ist ein ursprünglicher Begriff, dessen Dasein nicht außer ihm liegt, sondern in ihm enthalten ist. Als unendliches, einziges Wesen handelt er notwendig, nicht nach Belieben, nach freiem Ermessen. Alles Leben führt in seinem kausalen Zusammenhange auf Gott, den Ursprung alles Seins zurück. Die Weltordnung ist eine natürliche, keine planmäßige. Mit Widerwillen wendet sich daher Spinoza von der

Idee eines Weltschöpfers ab, denn der Akt der Schöpfung ist der willkürliche Übergang von Gott zur Welt. Die Persönlichkeit Gottes wird von ihm aufs entschiedenste verneint. Nur in einem Punkte gehen die Begriffe bei Hebbel und Spinoza auseinander. Der Gott Spinozas ist ohne Bewußtsein, weil er selbstlos ist, bei Hebbel ist Gott, wie oben ausgeführt wurde, das Gewissen der Natur, dieses hat ein Bewußtsein zur Voraussetzung; demnach spricht Hebbel auch konsequent den Satz aus: „Gott ist das Selbstbewußtsein der Idee" (Tgb. II, 2759).

Bis auf diese Abweichung weist der Gottesbegriff Hebbels eine scharf ins Auge fallende Ähnlichkeit mit dem Spinozas auf. Woher kommt das? Kann man hier von einem Einflusse Spinozas sprechen oder bloß von einer Verwandtschaft? Versuchen wir uns einmal diesen Fall zu erklären. Hebbel hat Spinoza nicht unmittelbar gekannt, sondern mittelbar durch Jacobi kennen gelernt[1]). Notizen aus Jacobis Besprechung des Spinozismus finden sich zahlreich in den Tagebüchern. Aus der eingehenden Untersuchung Jacobis konnte sich Hebbel ein deutliches und umfassendes Bild von der Lehre Spinozas verschaffen. Und dennoch kann hier von einem Einflusse nicht die Rede sein. Für die Richtigkeit dieser Behauptung scheinen folgende Gründe zu sprechen:

1. Hebbel ist eine ganz unabhängige Natur, die in den Jahren der Reife in keiner Hinsicht fremden Einwirkungen unterliegt. Der Dichter behauptet selbst, daß er mitunter verwandte, den seinen täuschend ähnliche Gedanken in Werken findet, die er nie vorher zu Gesichte bekommen hat, was wir einem ehrlichen und offenen Charakter, wie er zeitlebens war, zu glauben vollen Grund haben.

[1]) H. F. Jacobi: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn. —

2. Die Auszüge aus Jacobi erfolgen erst einige Jahre später, nachdem er bereits in einzelnen Aphorismen grundlegende Ansichten ausgesprochen hatte, die mit den späteren fast ganz übereinstimmen. Wenn aber die Anschauungen beider in den wesentlichsten Punkten einander ähnlich sind, so liegt eine Gedankenverwandtschaft vor, die bei kongenialen Geistern sehr häufig vorkommt; anderseits erklärt sich dies auch aus der gleichen pantheistischen Weltanschauung beider, welche notwendig zu fast denselben Ergebnissen führen mußte[1]).

b) Welt und Leben.

Welt und Leben, mit Gott, der Idee, eins, sind ewig. Die Menschen begreifen diesen großen Zusammenhang nicht; in der ewigen Kette alles Lebens glaubt das Individuum ein besonderes Leben führen, eine Welt für sich bilden zu können. „Das Leben ist ein ewiges Werden, sich für geworden halten, heißt sich töten" (Tgb. II, 2005)[2]). Statt durch die richtige Stellungnahme zum All, die Welt, das Leben zu begreifen, strebt der Mensch nach einer Sonderexistenz, wodurch er dem Universum entfremdet wird und sich nicht mehr drein zu finden weiß: „Der Mensch hat im ewigen Vorschreiten nirgends Anhalt, er klammert sich an den Augenblick, das ist der Fluch alles Werdens." „Unser individuelles Leben ist der Versuch des trotzig widerspenstigen Teils, sich vom Ganzen loszureißen, was nur so lange ausreicht, als die dem Ganzen geraubte Kraft ausreicht; denn dieselben Kräfte, die der Lebensquelle Kraft geben, sind es auch, von denen ihr Bestand abhängt"

[1]) Arno Scheunert verweist in seinem Werke: „Der Pantragismus als System der Weltanschauung und Ästhetik Friedrich Hebbels" auf die Verwandtschaft des Hebbel'schen Gottesbegriffes mit dem Schellings. Inwieweit dies richtig ist, wird im Schlußkapitel gezeigt werden. —

[2]) Vgl. Goethe: „Natur": „Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in der Natur". („Natur" B 40 S. 2.)

(Tgb. II, 2237). Da das Leben in einem ewigen Werden, in einem immerwährenden Zeugen begriffen ist, ist „Geburt derselbe Prozeß, der das Blatt vom Baume wirft, daß es sich anscheinend selbständig drehe, dann zu Boden falle, faule und den Boden mitdüngen helfe". Der Mensch kann keine Welt für sich bilden, mit den Merkmalen der Endlichkeit behaftet, ist er nur ein Glied in der ewigen Reihe der Dinge. Um sich aber in die Welt, in das Leben finden zu können, muß man das Verhältnis zum und die Stellung im Universum als notwendig begreifen: „Der Begriff dieser Notwendigkeit befreit den Geist vom Tode, indem er ihn im wesentlichen antizipiert". Dadurch, daß sich der Mensch auf sein „Ich" einschränkt, ist der Umstand erklärlich, daß sich einerseits der unsägliche Schmerz über die Vergänglichkeit des Lebens, andererseits der rosige Schimmer der persönlichen Fortdauer nach dem Tode ausbilden konnte. Beide Anschauungen widerstreben dem Dichter. Den Schmerz kann man verwinden, wenn der Mensch sich in die Unermeßlichkeit des Weltganzen vertieft. Dabei wird er zwar selbst klein, aber auch sein Schmerz. Der Wunsch nach Unsterblichkeit ist die Folge der individuellen Trennung, die Sehnsucht nach persönlichem Fortleben, „der fortbrennende Schmerz der Wunde, die entstand, als wir vom All losgerissen, um ein Einzeldasein zu führen, statt als Teil des Ganzen zu existieren." In diesem Sinne ist der Ausspruch Hebbels zu verstehen: „Die Welt ist die Wunde Gottes." Die Menschen haben sich vom großen Gedanken des ewigen Zusammenhanges mit dem Universum entfernt, ihm vollständig entfremdet. Gott ist in allem Lebenden, dieses in ihm enthalten. Das Individuum reißt sich von Gott los, um einzeln für sich zu existieren, das ist aber naturwidrig, da es gegen das Gesetz der Notwendigkeit verstößt. Die Welt ist daher die große Wunde Gottes, insofern sie als ein eng mit ihm zusammengewachsener Organismus sich

von ihm losreißt. Dadurch schlug sie sich selbst Wunden, denn sie kann ohne Gott nicht sein; daher die Sehnsucht nach Unsterblichkeit, „der fortbrennende Schmerz der Wunde, die sie sich selbst geschlagen hat". Hiermit aber kommen wir zu einem Problem, das den Dichter ununterbrochen sein ganzes Leben hindurch beschäftigte:

c) Tod und Unsterblichkeit.

Noch in den Jahren, in denen Hebbel sich bereits über die wichtigsten Fragen von Gott, Welt, Leben klar war, finden sich in den Tagebüchern recht trübe Bemerkungen, die uns darauf führen, daß der Dichter schwer und hart mit der Frage über Tod und Unsterblichkeit ringt, um zur beruhigenden Klarheit zu gelangen. Hin und wieder schildert er in recht düstern Farben das Auflösen des „Ich", dessen Fortexistenz ihm nicht einleuchten will. Aber allmählich klärt sich der dunkle Horizont, und in den trüben Wolken erglänzt ein Stern, der ihm beruhigend entgegenlächelt. Und die Notiz vom 10. Dezember 1836 kennzeichnet am besten seine Anschauung über den Tod, die bis an seinen Lebensabend unverändert blieb. „Der Tod ist des Lebens Geburt, nicht sein Ende", er ist „der Beginn des eigentlichen Lebens". „Das Leben ist der große Strom, die Individualitäten sind Tropfen, die tragischen Eisstücke, die wieder zerschmolzen werden müssen und sich, damit dies möglich sei, aneinander abreiben und abstoßen." Da Hebbel die persönliche Existenz leugnet, liegt auch der Begriff der individuellen Fortdauer seiner Anschauung ferne. Indem der Mensch als Teil des großen Ganzen existiert, in dessen Dasein er mit inbegriffen ist, kann er nicht zugrunde gehen, da sonst im Universum Lücken entstehen würden, die aber tatsächlich nicht vorhanden sind. „Der Tod ist" daher nur ein „Opfer, das der Mensch der Idee bringt". Infolge der individuellen Trennung ist „der Tod" ein

Medium, das Gott eingeführt hat, um den reinen Lebensfaden, den die Sünde (der Akt des Losreißens) beschmutzte, neu und golden anknüpfen zu können. Wer naturgemäß lebt, die Welt begreift, stirbt nicht, „weil er das Geheimnis gefunden hat". Der Tod, den der Mensch in diesem Falle nicht erleidet, sondern „genießt", bringt nicht Vernichtung, sondern bedingt Leben in neuer Gestalt[1]). Bei Gelegenheit des Todesfalles, der sein Söhnchen Max dahinraffte, schreibt Hebbel an Elise: „Meinst du, daß ich und du dieses Wesen hervorgerufen haben? Es war von Ewigkeit her, denn alles ist ursprünglich, nichts wird, es wechselt nur die Formen, darum wird es auch in Ewigkeit sein, und du wirst es wieder finden mit oder ohne Bewußtsein, worauf nichts ankommt, denn das Verwandte sucht sich. Das ist kein Dogma einer positiven Religion, das man glauben soll, es ist ein Weltgesetz, das man wissen soll. Dies sind Wahrheiten, auf die ich lebe und sterbe, keine christlichen Nichtigkeiten — — —[2]).

Wenn man so tiefer blickt, entdeckt man auch hier eine auffallende Verwandtschaft mit dem großen Gedanken Spinozas über Tod und Unsterblichkeit. Nach Spinoza ist es ganz natür-

[1]) Vgl. auch Goethe: „Natur" S. 1 . . . „alles ist neu und doch immer das Alte" und Schopenhauers Ansichten über Tod und Unsterblichkeit.

[2]) Vgl. Hebbels Gedicht: „Das abgeschiedene Kind an seine Mutter" (VI, 294) — — — — — — — — — — — — — —

„Wenn wir zurück in ihn, den Urgrund treten
Und wieder werden, was wir einst schon waren,
Den Tropfen gleich, die in sich abgeschlossen,
Doch in der Welle rollen, in der klaren,
So rund für sich als ganz mit ihr verflossen — — —"

und das Gedicht „Natur":

„Natur, du kannst mich nicht vernichten,
Weil es dich selbst vernichten heißt,

lich, daß der Mensch, wenn er die Weltordnung begreift, auch die Notwendigkeit, dem Gesetze der Dinge unterworfen zu sein, erkennt. Das Individuum muß verzichten, eine Welt für sich zu bilden, es muß sich begnügen, ein Akkord in der ewigen Harmonie zu sein. In der Betrachtung der Welt sub specie aeternitatis erscheinen Leben und Tod heiter. Wir bejahen die Welt im Leben und lösen im Tode die natürliche Schuld der Ewigkeit, die in immer neuem Werden ihre Kräfte verjüngt.

Auch hier haben wir es mit einer Verwandtschaft der Anschauungen und keinem Einflusse zu tun, wenn auch frappante Übereinstimmungen sich aufweisen lassen, die sich aus der beiden Denkern gemeinsamen Weltanschauung erklären[1]).

Kehren wir zu unserer Frage zurück, so sehen wir: Das recht begriffene Leben schaudert nicht vor dem Tode, da dieser „des Lebens Geburt, nicht sein Ende", Verjüngung alles Seins, nicht Zerstörung bedeutet[2]).

Du kannst auf kein Atom verzichten,
Das einmal mit im Weltall kreist."

[1]) Bei Spinoza: „Das menschliche Leben ist nur ein flüchtiger Akkord in der ewigen Harmonie der Dinge".

Bei Hebbel: „Das menschliche Leben ist nur ein Augenöffnen- und Wiederschließen und es kommt nur darauf an, was man in der Mittelpause sieht" (Tgb. II, 2296).

[2]) Vgl. Goethe „Natur" . . . . Es ist ein ewiges Leben, Werden und Bewegen in ihr (der Natur) und doch rückt sie nicht weiter. Sie verwandelt sich ewig und es ist keinen Moment Stillstehen in ihr. Fürs Bleiben hat sie keinen Begriff und ihren Fluch hat sie ans Stillestehen gehängt Sie ist fest. Ihr Tritt ist gemessen, ihre Ausnahmen selten, ihr Gesetz unwandelbar . . . Jedem erscheint sie in einer eigenen Gestalt. Sie verbirgt sich in tausend Namen und Fernen, und ist immer dieselbe . . . . . usw. Ferner das Gedicht „Eins und Alles"

Im Grenzenlosen sich zu finden
Wird gern der Einzelne verschwinden,
Da löst sich aller Überdruß;

Ein Wiedersehen im christlichen Sinne kommt für ihn nicht in Betracht, wohl aber ein Wiedererkennen an anderem Ort: „Werden wir uns wiedersehen? Nein! Aber wir werden uns, wie jetzt durch das Auge, so einst durch ein anderes Organ, das Wesen, den Kern des Seins erkennen." Das kindliche Auge sieht im Tode nur Verwüstung, Vernichtung. Wer tiefer blickt, wird zu einer anderen Einsicht, zu einer ganz anderen Erkenntnis gelangen, nämlich, daß man sich die Toten immer lebendig denken sollte; denn daß sie leben, daß die ewige Kraft, die das caput mortuum hinter sich zurücklässt, augenblicklich in die allgemeine Tätigkeit hineingerissen wird, ist ja selbst vom atheistischen Standpunkt nicht zu bezweifeln. — — Und da die Organe dieselben bleiben, so ist die Veränderung wesentlich keine, denn sie besteht darin, daß wir dasselbe auf andere Weise tun und erleiden und höchstens noch darin, daß dies deutlicher oder undeutlicher in unser Bewußtsein fällt". Es ist dies, wie wir sehen eine in jeder Beziehung den Kern treffende Auffassung des

Statt heißem Wünschen, wildem Wollen,
Statt läss'gem Fordern, strengem Sollen,
Sich aufzugeben ist Genuß.

Und umzuschaffen das Geschaffne,
Damit sich's nicht zum Starren waffne
Wirkt ewiges lebendiges Tun,
Und was nicht war, nun will es werden,
Zu reinen Sonnen, farbigen Erden,
In keinem Falle darf es ruhn.
Es soll sich regen, schaffend handeln,
Erst sich gestalten, dann verwandeln.
Nur scheinbar steht's Momente still.
Das Ewige regt sich fort in allen:
Denn alles muß in Nichts zerfallen,
Wenn es im Sein beharren will."

Darauf werden wir noch im Schlußkapitel zurückkommen.

Problems von Tod und Unsterblichkeit. Diese Anschauung steht der Annahme persönlicher Fortdauer auf irgend einem „fernen Indien" ebenso ferne wie der des trost- und spurlosen Vergehens. Ohne viele Tiftelei werden die Hauptfragen erfaßt und ihre Lösung versucht: Das Leben ist ewig, das Menschendasein erlischt nicht im Tode, sondern geht im Universum auf, das es in „verjüngten Kräften" wieder zum Pulsieren bringt. Angesichts dessen werden Leben und Tod begreiflich, der Mensch ist in diesem Sinne unsterblich. „In jedem Menschen ist etwas, was aus ihm ins Universum zurückgreift; diese Räder dürfen erst im Tode laufen. Ein persönliches Fortleben im infinitum ist für ihn nicht denkbar: „denn eins von beiden: Langeweile oder Ekel müßten sich einstellen. In dem Augenblicke, wo das Elixir des ewigen Lebens entdeckt wird, können die Menschen nicht mehr zeugen, der Brunnen trocknet aus." So spricht ein großer Geist, der an die Welt nicht den Maßstab des Individuell-Beschränkten anlegt, sondern sie im Spiegel der Ewigkeit betrachtet, durch liebevolles Sich-Versenken ins All es auch ganz verstehen lernt. —

Bei solch erhabener Erfassung der Welt drängt sich nun von selbst die Frage auf:

Was ist für ihn die Richtschnur, das einzig bestimmende und leitende Prinzip im Weltleben?

d) Die Sittlichkeit oder die sittliche Weltordnung.

Da das menschliche Dasein in den ewigen Kausalnexus eingeschlossen ist, so soll das Individuum durchgängig den Bestimmungen des ethischen Weltgesetzes unterliegen. Das menschliche Leben ist durch die ewige Notwendigkeit bedingt, es existiert nur in ihr und durch sie, sie allein soll daher den Menschen in seinem Handeln bestimmen; sie allein ist der maßgebende Faktor, was ihr entspricht, ist das Richtige, abgesehen davon, ob es

nach unseren Begriffen gut oder böse erscheint. „Sünde ist nicht der Verstoß sündiger Individuen gegen einander, sondern das Vergehen gegen die „Idee". Auch hier äußert sich ein verwandter Zug mit der Spinozistischen Ethik. Wie Spinoza, lehnt auch Hebbel eine moralische Ordnung der Dinge als das einzig berechtigte, allein regierende Weltprinzip ab, da sie nach bestimmten ethischen Idealen, die ihren Ursprung in der menschlichen Einbildungskraft haben, ihre Begriffswelt ausgebildet hat. Daher kommt es, „daß die Begriffe der Menschen von den Dingen meistens nur ihre Urteile über die Dinge sind" (Tgb. II, 2031). In der moralischen Welt kann das Individuum für seine Auflehnung nur relativ, den Verhältnissen und Umständen gemäß, seine Bestrafung erleiden, in der sittlichen muß es jede ihr zuwiderlaufende Handlung mit vollständiger Vernichtung seines „Ich" büßen, denn im „sittlichen Staat ist jeder Empörungsversuch ein Selbstmordversuch". Die Sittlichkeit, mit der ewigen Notwendigkeit identisch, ist das allbeherrschende Gesetz und „der oberste Regulator aller Moral" (Scheunert, „Der Pantragismus", S. 240). Der Maßstab fürs menschliche Tun, für alles Geschehen kann somit nicht die Moral, sondern das „sittliche Zentrum" sein, nach welchem etwas nur so sein kann, wie es zufolge der ewigen Notwendigkeit ist: „Was einer werden kann, das ist er schon, zum wenigsten vor Gott" (Tgb. II, 2600). Unsere Begriffe sind unvollkommen. Infolge unserer moralischen Erziehung erscheint uns so Manches unmöglich, beinahe undenkbar, was nach der sittlichen Ordnung ganz natürlich ist: „Wenn man sich auch das größte Verbrechen denkt, kann man sich Gott daneben denken (Tgb. I, 1675). Unsere Begriffe von Gut und Böse sind imaginär, d. h. sie sind nach Idealen gestaltet, nicht aber ursprünglich, sie sind Produkte der Konvenienz, und insofern sie nicht in der Sittlichkeit begründet sind, unterliegen sie zum großen Teile dem Gesetze der Wandel-

barkeit und Veränderlichkeit. Alle Vergehen gegen die sittliche Weltordnung entspringen der Unfreiheit des menschlichen Willens, der frei zu sein vermeint (Meister Anton! in „Maria Magdalena"). Durch die tatsächlich bestehende Unfreiheit des Willens, die sich zur Freiheit entfalten will, wird das Individuum in einen Konflikt verstrickt, in welchem es unterliegen muß. Die Willensfreiheit existiert de facto nicht, „sie läuft nur darauf hinaus, daß der Mensch seine Abhängigkeit von dem allgemeinen Gesetze nicht kennt". In dem Bestreben des Individuums, diese Freiheit geltend zu machen, liegt der Grund aller Schuld, welche durch das sittliche Weltgesetz ihre Strafe findet. — Der einzelne darf sich keinen Übergriff dem Ganzen gegenüber erlauben, im gegebenen Falle geht er zugrunde als „Opfer der Idee", die jederzeit zur Einheit in sich drängt. „Alles ist wie die Farbe des geteilten Lichtstrahls, alles fließt aus einer Quelle, alles schmilzt in eine ewige allverbreitete Kraft zusammen." Wir begreifen nun, was Hebbel unter Selbstkorrektur der Menschheit in seinem Vorwort zur „Maria Magdalene" verstand. Die sittliche Weltordnung äußert sich in dem notwendigen Bestande der Einheit, die wieder in der Selbsterhaltung der Menschheit ihren Grund hat, also jede Störung als etwas ihr direkt Zuwiderlaufendes beseitigen muß. Das Individuum kann nur das sein, was aus der Notwendigkeit folgt, nämlich die persönliche Freiheit mit der sittlichen in harmonischen Einklang zu bringen, d. h. in der Erkenntnis der ethischen Weltordnung sich ihr zu unterwerfen. Strebt aber der Mensch darnach, seine individuelle Freiheit rücksichtslos geltend zu machen, nicht jedoch sie in Bezug auf das ethische Weltgesetz einzuschränken ruft er Störungen in der Weltordnung hervor und muß in den weiteren Konsequenzen als Opfer der Idee fallen, durch seinen Tod zur Herstellung der getrübten Einheit beitragen. Denn die Sittlichkeit ist nicht

der Ausfluß von Willkür eines transmundanen Gewaltherrschers, noch einer unkontrollierbaren Stimme, sondern der Ausdruck einer inneren Naturgesetzmäßigkeit des Lebens, zu deren Erkenntnis sich emporzuschwingen das oberste Ziel aller sein soll. —

c) Gott, Idee, Universum und Sittlichkeit

sind identische Begriffe, deren Wesen zu erfassen den schönsten Sieg bezeichnet; wer sie in ihrem Kern begriffe, würde bereits aufhören „ein Individuum zu sein". „Das aus dem ursprünglichen Nexus entlassene Individuum" würde sich mit dem All eins fühlen, die ewige Harmonie der Welt würde in den schönsten Melodien erklingen, überall eine heilige, feierliche Einheit sich kundtun. Aber die reale Welt weist ganz anders geartete Erscheinungen auf. — Der Dualismus geht durch unser Leben, er ist der Grund der Weltentzweiung, aus der alles Unglück für die Menschheit fließt. Diesen Dualismus begreift zwar Hebbel als tatsächlich Vorhandenes, keineswegs aber als etwas a priori Gegebenes; er hat seinen Ursprung in dem Entwicklungsgang, den die Menschheit genommen hat. Welt, Leben, Gott und Menschheit sind, sub specie aeternitatis betrachtet, eins, aber die Menschen entwickelten sich nach einer divergierenden Richtung, was die Spaltung im Weltleben, den Gegensatz zwischen Mensch und Universum, zur Folge hatte. In seinen weiteren Konsequenzen äußert sich der Dualismus sehr scharf im Gegensatze zwischen Transzendenz und Wirklichkeit, zwischen innerweltlicher und außerweltlicher Existenz. Der in der Natur lebende, mit ihr zusammenfallende Gott wurde zu einem über der Welt stehenden, willkürlichen Gewaltherrscher erhoben, zu dessen Füßen die Menschheit sich in Ohnmacht krümmt. Die ganze lebende Welt vermag nicht auf eigenen Füßen zu stehen und bedarf des göttlichen Wesens als „einer Krücke". —

Mit dem Dualismus rechnet Hebbel als mit einer existieren-

den Tatsache, nicht aber als mit einer berechtigten Form des Seins. Das beweist seine dramatische Kunsttheorie, in der der Untergang des dramatischen Helden als Opfer der Idee, als Notwendigkeit zur Herstellung ihrer Einheit bezeichnet wird. Von der Einheit des Alls, als einem Postulat der sittlichen Weltordnung, war er zeitlebens überzeugt und er sah in ungetrübter Harmonie Welt, Gott, Universum in Eins zusammenfließen. —

Der Dichter ist somit, wie wir gesehen haben, ein ausgesprochener Deist, eine gläubige Persönlichkeit, die all ihr Streben der Erkenntnis des Ewigen, Wahren und Göttlichen widmete. Als Deist wurzelt er nicht im Boden irgend einer positiven Religion, ihn beseelt vielmehr der Glaube an das Göttliche, das er überall vernimmt und sieht, wo er sich aufhält und wohin er sich wendet.

III.

Das Wesen der Religion.

a. Allgemeines.

Die Religion entspringt einem gewissen Bedürfnis der Nützlichkeit, einem gewissen eigennützigen Verlangen mehr nach Beruhigung als nach Aufklärung, mehr dem Wunsche nach „höherer Geselligkeit" als nach Klarheit über die reale Erscheinungswelt. Freilich kommt dabei die Ungewißheit über die Rätsel der Natur, die Sehnsucht nach Lösung der dunklen Fragen als treibender Faktor in Betracht, aber der Erkenntnistrieb muß sich dem stark zur Geltung kommenden „Nützlichkeitsbedürfnisse" anbequemen. „Die Religion ist die Phantasie der Menschheit, das Vermögen, die Widersprüche nicht aufzuheben, sondern zu verneinen" (Tgb. I, 1853). Ist Religion das Verhalten des Menschen zu Gott und Welt, so beruht diese in keinem der bisherigen religiösen Systeme auf einer gründlichen Erfassung der „höheren Macht", sondern vielmehr auf einer in größerem oder geringerem Grade, bewußt oder unbewußt angestrebten „Scheinlösung". „Der Mensch strebt nicht, die ganze Weltordnung zu erfassen, das Geheimnis ist seine Lebensquelle." Sucht also die Religion nicht tiefer den Grund des Seins zu begreifen, „die Widersprüche nicht aufzuheben, sondern bloß zu verneinen", kein volles Erkennen, sondern Beruhigen, kommt in ihr das Zweckmäßige, das zeitlich Sänftigende zum Ausdruck, sprechen sich in ihr die individuellen Interessen des Menschen aus, dann versteht man,

daß eine solche Religion keinen dauernden Bestand haben, sich nicht zu lange behaupten kann, noch darf.

Da die geschichtliche Religion an bestimmte Lebensverhältnisse geknüpft ist, muß sie auch mit diesen das Los der Vergänglichkeit teilen. Eine neue Zeit, eine neue Epoche, mit einer ganz anders gearteten Gestaltung der Interessen, bringt auch eine vollständige Umwälzung auf religiösem Gebiete hervor. Die Verbesserung der Religion geht mit dem Vorteil der Menschheit „Hand in Hand". Daher kommt es, „daß man sich nur zweimal für eine Religion enthusiasmiert, wenn sie entsteht und untergeht" (Tgb. I, 740). Aber noch ein Hauptfehler haftet allen geschichtlichen Religionen an, daß ihr Gott entweder aus den äußeren Erscheinungen abstrahiert (Polytheismus), oder zur Einheit erhoben, aber in ein transzendentes Dunkel gehüllt wird (Monotheismus), so daß der Mensch mit dieser höheren Macht nicht in direkter Gemeinschaft lebt, sondern sie sich als sein „Gegenteil" denkt. Die mit den Merkmalen der Endlichkeit ausgestattete geschichtliche Religion kann dem hochstrebenden Geist unseres Dichters nicht zusagen, noch weniger ihn fesseln und er kann ihr höchstens eine gute Seite nachrühmen: „Es ist am Ende an der Religion das beste, daß sie Ketzer hervorruft" (Tgb. I, 1167). Sonst ist sie bloß etwas „Adoptiertes, reines Nichts". Großen Männern kann keine Form der geschichtlichen Religion, bedeute sie einen noch so gewaltigen Fortschritt in der Entwicklungsgeschichte des religiösen Lebens, genügen, sie suchen nach etwas Dauerndem, Festem, im „Urgrund" selbst Wurzelndem. Wenn der Dichter, wie oben ausführlich gezeigt wurde, bei den tiefsinnigen Fragen des Weltlebens stets auf das Erhabene, Große bedacht war, wenn er seinen Gott in der Harmonie zwischen dem göttlichen Gesetz und dem menschlichen Leben fand, so konnte ihm selbstverständlich keine der bisherigen Religionen entsprechen; strebte er ja nach dem Absoluten,

das auf den „Urgrund" selbst zurückführte. „Der Weg zur Gottheit führt nur durch das Tun des Menschen." Dies ist des Dichters heiligste Überzeugung. Die geschichtliche Religion räumt Gott das Privileg ein, mit den Menschenkindern nach Gutdünken zu verfahren, nach freiem Ermessen mit ihnen zu verfügen, Glück und Unglück willkürlich zu verstreuen. „Gott ist nicht mächtig genug, die Wunden zu verhüten, aber allmächtig, sie zu heilen." — Vor ihm schrumpft der Mensch trotz seiner Sonderexistenz zu einem Nichts zusammen, er erhält alles von der Gnade des „obersten Herrschers", dem er auch das Kleinste verdanken muß. Und doch bildet dieser Mensch in seinem Bereiche eine Welt für sich. Ein furchtbarer Widerspruch! —

Eine Religion, die kein „Dunst und leerer Schein" ist (Tgb. I, 1211), darf das Individuum weder zu hoch erheben noch zu tief erniedrigen, wovon auch die Religion „des Himmelreiches auf Erden und der Gleichheit aller vor Gott" keine Ausnahme bildet. „Ich beuge mich gewiß," schreibt Hebbel an Elise," jedem Höheren und gewiß dem Höchsten. Aber nur dadurch, daß ich ihn möglichst zu entbehren suche kann ich mich in ein würdiges Verhältnis zu ihm setzen. Er will nicht die Krücke des Menschen sein, darum hat er ihm Beine gegeben. In jedem Falle will ich alles aufbieten, was an Kraft in mich gelegt ist. Diese Kraft macht mich gewiß frei, ist es nicht nach außen, indem sie die Sinne überwältigt, so ist es nach innen, indem sie die Körperketten zerreißt." Die Religion soll dem Menschen das Leben in der wahren Gestalt spiegeln, ihm die Möglichkeit geben, in den Grund aller Existenz zu schauen, den wahren Stand der Dinge zu erfahren, Gott in seinem ureigenen Wesen zu erkennen. Wenn das Individuum erkennt, daß das Weltall in Gott zusammenläuft, und mit ihm verschmilzt, wird es auch sich verstehen; es wird einsehen, daß es naturnotwendig den Determinationen

von außen unterliegen muß, „nach innen aber frei ist, um die Körperketten zu zerreißen". Ihm wird die klarste Einsicht vermittelt werden; Gott wird ihm nicht „als Krücke" dienen, sondern er wird in dem gebührenden Verhältnis zu ihm stehen. Denn „der Glaube ist der beste, bei welchem der Mensch am meisten gewinnt, Gott am meisten verliert".

Es wäre verfehlt, aus den wenigen angeführten Stellen Hebbels abschließendes Urteil über den Wert der geschichtlichen Religion entnehmen zu wollen. Es hieße geradezu dem Dichter Oberflächlichkeit vorwerfen, wollte man annehmen, er habe in wenigen, unzusammenhängend hingeworfenen Gedanken das Wesen der geschichtlichen Religion abgetan. Dem ist nicht so. Mit erstaunlichem Scharfblick und beharrlicher Ausdauer hat er dieses Thema behandelt, in mannigfachen Variationen diese Frage hin und wieder aufgenommen und nach den verschiedenen Seiten zu beleuchten gesucht. Das religiöse Problem beschäftigte seinen regen Geist durch das ganze Leben: er behandelt die geschichtliche Religion ununterbrochen in den Tagebüchern, die Entstehung der geschichtlichen Religion im „Moloch", das Christentum in den Briefen an Elise und seine Freunde und gibt endlich in seinen Dramen die künstlerische Gestaltung des Christentums in seinen einzelnen historisch bedingten Formen. Deswegen gewinnt seine religiöse Weltanschauung für uns so hohe Bedeutung, da er so tiefe Fragen nicht in „freien Stunden" zu lösen versuchte, sondern mit großem Scharfblicke sich in die Grundverhältnisse der menschlichen Natur versenkte und sie in ihrem innersten Wesen zu erfassen strebte. Äußere und innere Erfahrung, Verstandesschärfe und Gemütstiefe bilden die Grundlage seiner religiösen Weltanschauung, die wir in fast allen seinen Werken verfolgen können.

b) Die Entstehung der geschichtlichen Religion. (Moloch.)

Im Jahre 1837 beginnt Hebbel seinen „Moloch" und zieht gelegentlich das bereits vergilbte Manuskript hervor, ohne aber dieses groß angelegte Werk zur Vollendung zu bringen. Die Tagebuchstellen legen das schönste Zeugnis von dem Ringen des Dichters mit einer Idee ab, die sich immer wieder der Bewältigung entzieht. Das Werk ist ein Torso geblieben, aber im großen ganzen können wir uns aus den hinterlassenen Bruchstücken der letzten drei Akte, sowie aus einzelnen Bemerkungen und Äußerungen in den Tagebüchern und Briefen ein umfassendes Bild von dem groß angelegten Drama entwerfen. Über die Idee „seines Hauptwerkes" äußerte sich der Dichter eindringlich in einem Briefe an Kühne vom 28. Jänner 1847. Er schreibt: Ich will in meinem Moloch den Entstehungsprozeß der bis auf unsere Tage fortdauernden, wenn auch durch die Jahrhunderte beträchtlich modifizierten religiösen und politischen Verhältnisse veranschaulichen und mein Held ist der auf dem Titel Genannte usw. Glaser gegenüber behauptet Hebbel, er wolle die religiöse Idee und den Gedanken, ein Volk stammeln zu lassen, darstellen[1]).

Der Gedanke, den Holofernes in der „Judith" ausspricht: „Die Menschheit hat den Zweck, einen Gott aus sich zu gebären", wird im Moloch entwickelt und ausgeführt. Die Gottheit kann nicht in die Menschheit hineingetragen werden, wenn nicht der Nährboden, aus dem sie erwächst, auch mit vorhanden ist. Religion und Gott könnten keineswegs durchdringen, wenn sie nicht das menschliche Gemüt vorbereitet

[1]) Die Zusammenstellung aller auf den „Moloch" Bezug habenden Notizen findet sich in der Einleitung zu Bd. V., vergl. auch Br. VIII. S. 45 ff.

fänden, wenn sie nicht bereits in den elementarsten, dumpfen, primitiven Gefühlen gleichsam „präexistent" wären. Noch hat der Gott, der unbewußt die Herzen der Menschen mit blassen Ahnungen und unheimlichen Empfindungen, unklarer Sehnsucht und ungewissem Verlangen erfüllt, keine Gestalt, aber er wurzelt schon tief in der menschlichen Seele, um beim ersten Anstoß von außen aus dem dämmerreichen Halbdunkel des Gefühls in realer Existenz vor diejenigen zu treten, in deren Einbildungskraft er schon lange vorher seine Stätte hatte.

Wir befinden uns in grauer Vorzeit, die Menschen verehren noch keinen Gott, aber in der Einsamkeit beschleicht ein Schauer die Menschenbrust, eine bange Angst bemächtigt sich ihrer, wenn es über den Lebenden laut wird in den Wolken und der Donner rollt und die Blitze zucken. Tief im menschlichen Innern entsteht die ungewisse Ahnung einer Macht, der die seine weicht. Sagen entstehen, deren Ursprung man nicht zu kennen scheint, sie prophezeien, daß einst ein Gott auf die Erde herniedersteigen werde, der die Menschen beglücken und wegtilgen werde. So schildert der Karthager Hieram den „Urgrund", auf dem er seine Religion basieren will. Der geheimnisvolle Punier kennt genau die Verhältnisse und will nun das unbewußt Vorhandene zu seinen Zwecken ausnützen. Er will als Schöpfer den Moloch zu seinem Werkzeug machen, wird aber selbst ein Mittel in den Händen der Notwendigkeit, die ihn mit Konsequenz dazu führt, „der Menschheit den Gott gebären" zu helfen, um ihn dann als Spielball fortzuschleudern. Die erste Phase, der religiöse „Urgrund" ist in Teut dem Jungen gezeichnet. Er, die lebende und webende Phantasie, hat im Schlafe bereits den Gott gesehen, Ahnungen dieser hohen Macht erfüllten schon lange sein Gemüt, in Wind und Wolke glaubte er seine Stimme zu vernehmen, im Sturm und Feuer vermeinte er ihn zu erkennen; nun sieht er seinen

Glauben bestätigt, als er zum erstenmal Hieram und dem „eisernen Gott" begegnet. Der Gott, den er sehnsuchtsvoll erwartete, den er wachend und träumend herbeiwünschte, ist erschienen. In wenigen, aber kräftigen Zügen gibt uns der Dichter ein erhabenes Bild des religiösen Prozesses, der sich gewissermaßen in den nebelhaften Regionen des menschlichen Innern vollzieht und allmählich Lichtstrahlen um sich verbreitet. Aus dem verschlossenen Schoß der Erde, unter deren oberer Hülle die Keime sich lange nicht entfalten konnten, schießen die ersten Blüten empor. Dem jungen Teut gegenüber steht der König, das „aus dem ursprünglichen Nexus noch nicht entlassene Individuum", welches sich mit allem in der Natur noch eins fühlt, in dem das Zucken des Blitzes keine tiefere Regung hervorbringt. In ihm zeigt uns der Dichter den Urmenschen, der sich noch keiner Ohnmacht bewußt ist, da er der Natur noch ganz nahe steht. In seiner strotzenden Kraftfülle kennt er noch kein Bedürfnis nach einem „höheren Wesen", erst an den Früchten sollte er die Überzeugung von der Notwendigkeit der göttlichen Existenz gewinnen.

Dem ersten Stadium des religiösen Urphänomens und dem Anfang einer feste Umrisse annehmenden Religionsform folgt die zweite Phase, die Ausprägung und der Ausbau des Kults und die priesterliche Machthaberschaft. Beim ersten Zusammentreffen erkennt Hieram gleich in Teut dem Jungen das geeignete Medium für seinen Zweck und sucht daher den schwärmerischen Königssohn für sich zu gewinnen. Der schlaue Priester versichert sich des Jünglings für den Fall, daß der König Gott trotzen und sich der höheren Macht nicht beugen könnte. Er bereitet daher den jungen Schwärmer auf die Möglichkeit des Ungehorsams von seiten seines Vaters vor und will ihm die Überzeugung beibringen, daß im gegebenen Falle Gott ihn auf die Probe stellen könnte, ob er bereit wäre, Rächer der

beleidigten Majestät zu sein, sei es auch an dem eigenen Vater. Schlauheit und kühle Berechnung leiten den landflüchtigen Greis bei seinem Werke, Rachsucht und glühender Patriotismus füllen seinen Gedankenkreis aus. Lieb- und ehrfurchtslos steht er seiner religiösen Mission gegenüber. Sie ist ihm nur ein Mittel, die Germanen aus dem wilden Zustande zur Kultur und dadurch zu Rächern an Rom zu erziehen. Aber der „kalte Eisenklump" sollte wider sein Erwarten dem „religiösen Halbschlummer" der Germanen ein Ende machen, in das Bewußtsein des Volkes übergehen, zur Entstehung eines ausgeprägten Religionssystems beitragen, das dann dem Stifter über den Kopf wüchse. Kaum fand sich das erste Häuflein begeisterter Anhänger zusammen, wurzelt sich der Molochglaube immer tiefer und tiefer im Volksbewußtsein ein. Es entwickeln sich gesittete Zustände, an Stelle der düsteren Wälder prangen jetzt in schimmernder Pracht üppige Getreidefelder und Weingärten, überall macht sich der Segen der Kultur fühlbar. Hieram triumphiert, er hält sich für den unumschränkten Herrscher und schickt sich bereits an, zur Ausführung seines großen Gedankens der Rache zu schreiten. Er glaubt, den „eisernen Gott" als unnützes Beiwerk abtun zu können, ohne zu ahnen, daß der Molochglaube und der Kultus, zu dessen Ausprägung er am meisten beigetragen hatte, bereits tief im Bewußtsein der Germanen stecken. Moloch erscheint dem Volke schon als der mächtige Herr, jedes Vergehen an ihm betrachtet es als ruchlose Greueltat, die die härteste Bestrafung nach sich ziehen muß. Hieram erlebt die schmerzliche Enttäuschung, als blindes Werkzeug in den Händen der Notwendigkeit gehandelt zu haben; in seiner Erbitterung stürzt er sich ins Meer, von dem Gedanken beseelt, seinen Zweck wenigstens in einer Richtung erreicht zu haben. Die Anbetung Molochs durch den alten Teut, der bis zu diesem Augenblicke in seiner ablehnenden

Haltung dem verehrten Gotte gegenüber verharrte, bildet die letzte Etappe in der Ausbildung des religiösen Systems. Als Teut der Junge seinem Vater das Schwert übergibt, das er ihm in zorniger Aufwallung über die Mißachtung Molochs abgenommen hatte, ruft der König in glühender Begeisterung über die blühenden Zustände: „Nein! Nein! Das Schwert liegt gut, das hätten wir ohne einen Gott nicht erreicht, das habe ich nicht für möglich gehalten". Teut der Junge hat die Kinderopfer aufgehoben und die geschichtliche Religion ist siegreich durchgedrungen; sie bildet nun einen unentbehrlichen Faktor in der Entwicklung des Volkes.

Im ersten Stadium menschlicher Entwicklung, im primitiven Naturzustande kommt dem Menschen bereits seine „Vereinzelung" zum Bewußtsein, wenn sich dies auch gewissermaßen auf unklare Ahnungen beschränkt. Das Individuum wandelt ohne Bewußtsein dahin. Sein Denken gleicht noch einem Traumzustande, dem jedoch ein Wahrheitsgehalt nicht fehlt, da sich in ihm die Offenbarungen der Natur aussprechen, die untrüglich sind. Das Mysterium der Welt bietet sich selbst zur Lösung dar; was dunkel und geheimnisvoll im All ist, soll geklärt werden, damit jegliches Ding zum Verständnis seiner selbst und des Ganzen gelange. Aber diese Tatsache an sich bedeutet schon einen Riß im Universum, das Individuum fühlt die Spaltung. Und anstatt der ursprünglichen Einheit tritt der Dualismus zum Vorschein. Das Abmühen an der Lösung einerseits und die durch die „Vereinzelung" immer mehr gesteigerte Rätselhaftigkeit und grausenhafte Mysteriosität andererseits erwecken im Menschen in negativer Hinsicht das Gefühl seiner Ohnmacht, in positiver die Ahnung eines höheren Wesens, mit welchem er doch ursprünglich eins war und nach dem er jetzt, als seinem „Gegenteil" sehnsüchtiges Verlangen hegt. Das Leben ringt im ersten Stadium menschlicher Ent-

wicklung nach Verständnis der es umgebenden Welt, das den Menschen notwendig auf Gott, das Urbild führt; die Idee der Gottheit schwebt zuerst im Reiche der Ahnungen, aus dem sie später in das Bewußtsein tritt. Die Religion, die mit der ewigen Idee Gottes in engem Zusammenhang steht, ist so alt wie diese. Aus den ersten Anfängen menschlichen Denkens datiert die Sehnsucht nach Gott. Die Religion, das Gefäß der Gottheit, taucht in immer neuen Formen auf, in immer vollkommeneren Formen sucht sie zu verschiedenen Zeiten, unter verschiedenen Verhältnissen und Umständen das Wesen Gottes zu erfassen, denn „die Religion wächst wie der Mensch wächst" (Tgb. II, 2500). Sehr richtig hebt daher Otto Frommel hervor, „daß die von den Germanen gehegten Erwartungen einer plötzlich erscheinenden Gottheit zu den Formen, nicht zum Inhalte der Religion gehören". Der Inhalt der Religion ist ewig, wenn er auch in der durch das Zeitbewußtsein bedingten Form scheinbar ganz anders geartet hervortritt. Bei der Religion muß man auf den Urgrund zurückgehen, dieser ist ewig, aber er tritt nur in vergänglicher Erscheinung hervor. „Der Urgrund" in vergänglicher Erscheinung ist die geschichtliche Religion, in der die Anschauungen einer Zeit von Gott, Natur, Wesen der Dinge und die Reflexionsverhältnisse einer Epoche zum Ausdrucke kommen. In dem Maße, als sich der Bildungs- und Gedankenkreis erweitert, wächst auch das Bild der Gottheit; „die Religion wächst, wie der Mensch wächst". Man darf daher, wie der Dichter in einem Briefe an Uchtritz sich ausdrückt, „in der geschichtlichen Religion nicht den Inhalt, sondern den Ausdruck der in ihr liegenden göttlichen Elemente" sehen. —

Bei seiner Betrachtung schlägt Hebbel das historische Verfahren ein. Er verschließt sich keineswegs der Notwendigkeit geschichtlicher Religionsbildungen, sieht aber auch mit

wissenschaftlichem Scharfblicke ein, daß diese bei verändertem Stand der Verhältnisse und Zustände, des Wissens und Empfindens aufgegeben werden müssen. Er sucht sie darnach zu beurteilen, was sie für ihre Zeit bedeuteten, sie aus der Gestaltung der Umstände zu begreifen, sonst aber vermag er ihnen nur zeitliche Geltung und Existenzberechtigung zuzuerkennen. Dadurch aber, daß „die geschichtliche Religion sich zu lange behaupten will, liegt hier wie überall (bei jeder anderen Gestaltung von Verhältnissen) der tragische Fluch" (Tgb. IV, 5499). Mag ein positives Religionssystem einen noch so großen Fortschritt in der Entwicklung des religiösen Lebens bedeuten, „es bleibt doch eine vergängliche Erscheinung, die sich nicht zu lange behaupten darf".

Unter diesem Gesichtspunkte faßte er die geschichtliche Religion auf, stets bedacht, ihr gerecht zu werden. So zeichnet er die Überlegenheit des Griechentums über das orientalische Heidentum im „Gyges", des monotheistischen Judentums über den assyrischen Paganismus in der „Judith", des ethisch vollkommeneren Christentums über den Mosaismus in „Herodes und Mariamne", über die germanisch-heidnische Weltanschauung in den „Nibelungen"[1]).

c) Griechentum und orientalisches Heidentum. (Gyges.)

König Kandaules sitzt auf dem ererbten Throne der Herakliden; trotz der gefestigten Herrschermacht, auf die er pochen kann, fühlt und erkennt er den höheren Wert der griechischen Kultur, die Überlegenheit der Hellenen, die jetzt seinem Szepter unterworfen sind. Er strebt daher eine gründliche Reform an, um sein Volk mit den Segnungen der

[1]) Siehe Kapitel IV, in dem das Christentum in seinen einzelnen historisch bedingten Formen behandelt wird.

griechischen Bildung zu beglücken und neues Leben in den halbtoten Staatsorganismus zu bringen. Aber anstatt die Lyder, wie Hieram die Germanen, langsam zur Kultur zu erziehen, vergeudet er seine Kraft an Äußerlichkeiten, besitzt aber nicht jene Willensstärke einer großen Individualität, die über die Grenze des Möglichen und Unmöglichen hinausgehend, unbeugsam ihrem Ziele zustrebt.

Kandaules ist eben ein Kind seiner Zeit, überlebter Verhältnisse, deren Überwindung nur einem Manne von Kraft und Energie gelingen kann. Er glaubt nur, daß er ein Kenner der Zustände sei, ist aber nicht stark genug, reformatorisch eingreifen zu können. Sein Wirken bleibt daher erfolglos und erregt nur den Unmut des Volkes. Der Mangel an ausgeprägter Individualität rächt sich noch weiter durch den Frevel an der Königin. Indem er die Sitte des Staats und die heiligen Bande des Familienlebens verletzt, schafft er Zustände, durch die sein Untergang unvermeidlich wird. Und die Warnungen des alten Thoas unterschätzend, muß er zu spät seinen Irrtum erkennen. „Die Form der Sitte ist zwar nicht ewig", damit behält er recht; „in Schleiern, Kronen und rostigen Schwertern" gibt es wirklich nichts, das ewig wäre. Aber um mit dem Bestehenden zu brechen, muß man etwas Höheres an seine Stelle treten lassen. Vermag man nicht „die Dinge, die die müde Welt im letzten Kampf errang, über denen sie eingeschlafen ist und die sie festhält, durch andere, vollwertigere zu ersetzen", dann „hüte man sich, an dem Schlaf der Welt zu rütteln". Da der edle Lyderkönig die Verhältnisse nicht „mit dem Maß und Gewicht, die sie gebären, mißt", büßt er in voller Erkenntnis und Einsicht seinen Frevel durch den Tod und überläßt die Zügel der Herrschaft dem Sohne des kraft- und lebensvollen Griechenvolkes, das in seinem humanen Repräsentanten Gyges die geschichtliche

Rolle übernimmt, den zerfallenden Staat aufzurichten und das von Kandaules begonnene Kulturwerk konsequent durchzuführen. Das Halbdunkel der barbarischen Zustände lichtet sich allmählich im Lichtschimmer der hellenischen Zivilisation. Das Volk tritt in ein neues Stadium der Entwicklung, als Gyges die Führerrolle übernimmt, zu der er, wie vorherbestimmt zu sein scheint. Die vollkommene Welt- und Lebensanschauung der Hellenen trägt mit Notwendigkeit den Sieg über die greisenhafte und veraltete der Lyder davon. Die Rechte der Evolution sind stärker als man sich denkt.

d) Judentum und assyrischer Paganismus. („Judith".)

Den Gegensatz zwischen Judentum und assyrischem Heidentum zeichnet uns der Dichter in der „Judith". Vom religiös-evolutionistischen Standpunkte versteht es Hebbel in jene höhere Bedeutung, jene charakteristischen Züge, welche das religiöse Werk Mosis auszeichnen, einzudringen. Unübertrefflich ist seine Schilderung des historischen Zeitbildes, in dem uns Israel, das eigentümliche Volk, mit seinen Vorzügen und Schwächen vorgeführt wird. Wer das jüdische Staats- und Volksleben kennt, wird die erstaunliche Kraft der Lebenswahrheit bewundern, mit der uns der Dichter das geschichtliche Milieu malt. Die ganze Geschichte Israels seit der Einigung und der Begründung des monotheistischen Glaubens durch Moses bildet eine lange Kette von fortwährenden Kollisionen, die sich als nächste Konsequenzen des Verhältnisses ergaben, in dem ein großer Teil des Volkes zu seiner Religion stand. Es mußte eine lange Zeit verlaufen, bis die verrohten Lehmkneter aus Ägypten es begreifen lernten, daß ihre Religion neben den sinnlich-materiellen Vorteilen, die sie von ihr verlangten, auch viel tiefere, idealere, auf die Erhaltung und nationale

Entwickelung abzielende Momente enthalte. Schwer und langsam nur konnten sie zur Einsicht gelangen, daß ihr angestammter Glaube viele unvergängliche ethische Elemente in sich berge, die den bleibenden Wert des Mosaismus ausmachen. Und darum sind die Josua, Samaja u. a. mit Notwendigkeit aus dem jüdischen Lebensgrund hervortretende Charaktere, welche in den großartigen und bewegten Volksszenen anschaulich vorgeführt werden. Diesen Leuten, denen es um die Religion niemals ernst zu tun war, schließt sich jene Reihe der uns aus der Bibel bekannten Malkotenten an, die im Momente, da der Nutzen der Religion sich nicht als greifbar erwies, von ihrem Glauben ebensowenig wie von anderen Idealen wissen wollten. Aber der einigende Geist des mosaischen Monotheismus ist in der Folge nicht ohne Wirkung geblieben. Im Augenblicke der Gefahr verhilft er dem Volkscharakter zu jener festen Einheit und Kraft, die allem gemeinen Drängen trotzt und die Widerspenstigen zusammenhält. Jehova, der über den Wolken thront und nach strengen, unerbittlichen Gesetzen richtet, flößt den Individuen jene Ehrfurcht und Scheu ein, die als letztes Resultat die Gegensätze mildern, die Menschen im Gedanken an den „Einig-Einzigen" zum Handeln bestimmen. Mögen sich die Juden im Wechsel der Meinungen bekämpfen, das gefährdete Staatswesen, die bedrohte Existenz der Nation findet ihren sittlichen Haltpunkt in der herrschenden Vorstellung von Jehova, der seinem Volke helfend, den Feind niederwirft, Israel vor dem Untergang bewahrt.

Von diesem Gesichtspunkte aus stellt der Dichter die Überlegenheit des Judentums über das leblose assyrische Heidentum dar, das sich in seinem Vertreter Holofernes zu überschlagen beginnt. Mit der Verehrung Jehovas hat der jüdische Volksglaube eine wundervolle Offenbarungsgeschichte verbunden, eine reich bewegte nationale Vergangenheit mit all den Wechsel-

fällen des Schicksals, schwer errungene Ideale, die gesinnungstüchtigen Leuten heilig sind, für die zu kämpfen sie im gegebenen Augenblicke keine Gefahr scheuen. Die Assyrier dagegen sind eine willenlose Masse in den Händen des asiatischen Despoten Holofernes, der in seinem sich überstürzenden Hochmut „den Gott aus sich gebären will" und jene Maßlosigkeit an den Tag legt, die uns einen tiefen Schauder vor diesem Kraftmenschen einjagt. Während der Gott der Hebräer bei all seiner Willkür und Schrankenlosigkeit jedem doch ein gewisses Maß von individueller Betätigung einräumt, sind die Assyrier nichts als eine Tonmasse, an der nach Belieben ein einziger formt und gestaltet, zertrümmert und zerstört. Darin liegt die Inferiorität des Heidentums gegenüber dem jüdischen Monotheismus, der auch siegreich aus dem gefahrvollen Kampfe hervorgeht. An den Wällen Bethuliens bricht sich die Macht des gefürchteten Heerführers Holofernes, vor dem mächtige Könige im Staube liegen.

e) Das Christentum.

Denselben Maßstab legte Hebbel bei der Beurteilung des Christentums an, dem er wohl eine historische Bedeutung zuweist, von dem, als dem höchsten Wahrheitsgehalt, er aber nichts wissen will. Der christliche Glaube gilt ihm zeitlebens „als Religion unter anderen." In den Tagebüchern, hauptsächlich aber in den Briefen an Elise, Uechtritz und Luck wird er nicht müde, seine Stellung zum Christentum und seine Auffassung davon klar zu legen, in der er trotz der eifrigsten Bemühungen seiner Freunde standhaft und konsequent verharrt. Denn seine Erwägungen sind das Resultat reifer Überlegung, nachhaltiger Prüfung und Untersuchung, was er vorbringt, versucht er mit Gründen zu unterstützen. Da die Darlegung seiner Ansichten trotz wissenschaftlicher Genauigkeit eines poetischen Schwungs nicht entbehrt, genießt man bei seinen Auseinandersetzungen

ein Gefühl erhebender Genugtuung. Er verliert sich an keiner Stelle in metaphysische Abstraktheiten, sondern bringt auf die einfachste und verständlichste Weise seine Argumente vor, die er seiner inneren Überzeugung entnimmt, die er durch die „geschichtlichen Enthüllungen" und die „Schwindel erregenden" Fortschritte der Naturwissenschaften bestätigt findet. Hier äußert sich der Denker Hebbel in seiner überraschenden Geistesschärfe, er hat eine Tatsache vor sich, die er mit dem Blick des Forschers nach den verschiedensten Seiten prüft. Die gesammelten Beobachtungen faßt er dann in ein Resultat zusammen. Im Alter von 24 Jahren[1] bereits ein Mann von vollendeter, reifer Lebensanschauung, bewegt er sich in seinem Urteil mit Sicherheit und Konsequenz, so daß seine Ansichten im Zeitraume von etlichen und zwanzig Jahren einander ähnlich sind; höchstens sind seine Auseinandersetzungen im Ton unterschieden. Denn er bleibt bei seiner Betrachtung des Christentums stets dem objektiven Verfahren treu, unvoreingenommen sucht er zur Wahrheit zu gelangen. „Die Wahrheit," schreibt er in einem Briefe an Uchtritz, „suchen wir beide: Sie glauben sie zu besitzen, ich suche sie und bitte nur, überzeugt zu sein, daß nicht die Herren Strauß usw. aus mir reden, sondern daß ich, so unabhängig von diesen, wie von den Kirchenvätern, die Sie mir zitieren, mein ureigenstes Denken ausspreche. Das Resultat, das mir aus allen Sphären entgegen trat, ist, daß der Mensch das Herz der Welt so wenig zu sehen bekommt, wie sein eigenes und daß es sein heiligstes Recht ist, sich den allmächtigen Pulsschlag, den er fühlt, auf seine Weise auszulegen. Wo man dieses bestreitet, ist der Pabst und mit dem Pabst der Großinquisitor fertig; wo man es einräumt, da ist das Individuum gegen einen Zwang, der

[1] 1837 urteilt er bereits in den Briefen mit Entschiedenheit über Religion und Christentum.

nur zur Zerknirschung und Heuchelei führen kann, geschützt und die sittliche Ordnung nicht im mindesten gefährdet". — Den rein sittlichen Kern des Christentums schätzte Hebbel zeitlebens hoch, wie er ja auch an sich in ethischer Beziehung die strengsten Anforderungen stellte. Vom Standpunkte des sittlich Erhabenen erkannte er dem Christentume eine hohe und nicht zu unterschätzende Bedeutung zu, konnte aber in der Lehre Christi nicht das Endresultat ewiger, unumstößlicher Wahrheiten erblicken. Der sittliche Gehalt der Religion Jesu ist für ihn das Bleibende, Dauernde, Unvergängliche, da es ja auch „Christus selbst zu genügen schien, als er das Wort aussprach: „An den Früchten sollt ihr sie erkennen". Der christliche Glaube ist dem Dichter zwar nicht der „äußerste Kreis alles Seins", aber auch nicht „eine weltgeschichtliche Fratze", wie Arnold Ruge in einer unwilligen Äußerung Hebbel gegenüber meinte. Der „phantasierende Denker" findet es gerade der Mühe wert, seine tiefsten Ideen an das Christentum anzuknüpfen und die „tiefsinnigen Symbole in seinen Kreis hineinzuziehen".

α) Der bleibende Kern.

In einem Briefe an Uchtritz vom 12. März 1857 schreibt unser Dichter, daß ihm der ethische Inhalt des Christentums sehr hoch gelte und er ihn keineswegs, wie andere, schon bei Plato und Sokrates finde. Der hohe Wert, der sittliche Kern findet seinen schönsten und erhabensten Ausdruck in der mächtigen, reinen Gestalt Jesu Christi, einer der hervorragendsten Persönlichkeiten der Geschichte. Christus erscheint ihm als der liebenswürdige, sanfte Sittenlehrer, der sich einen edlen Zweck, eine hohe Aufgabe gestellt hat, ein Reich des Friedens und der Liebe auf Erden zu gründen. „Man sollte so wenig vom Juden Christus, als vom Engländer Shakespeare sprechen und umgekehrt." Sie gehören der Welt. Christus ist eine große

Persönlichkeit, der eine geschichtliche Rolle zukommt, in deren konsequenten oder wie in unserem Falle inkonsequenten[1]) Durchführung ihre Bedeutung liegt. In der bis auf wenige Szenen unvollendet gebliebenen Christustragödie wollte Hebbel den historischen Christus in dramatischer Gestaltung vorführen, ihn eine Entwicklung, „einen Prozeß bedingenden Mächten gegenüber" durchmachen lassen. Johannes der Täufer sollte in einer ähnlichen Verfassung dargestellt werden, wie Hieram; auch er glaubt anfangs in Jesu nur das Werkzeug zu besitzen, muß aber am Ende die schmerzliche Enttäuschung erleben, nicht frei bestimmen zu können, sondern selbst bestimmt zu werden und nicht imstande zu sein, die lang gehegten Wünsche zu verwirklichen. Die Religion Christi sollte keinen weltflüchtigen, sondern einen weltoffenen Charakter haben. Ein Reich idealer Zustände auf Erden zu begründen, sollte als die ureigenste

[1]) Der Plan Jesu hat schon zu seinen Lebzeiten eine wesentliche Verschiebung erfahren, was auch Hebbel aus den historischen Ergebnissen der damaligen Bibelkritik wissen mochte. In seiner Beurteilung des Christentums konnte die Strauß'sche Bewegung keinen entscheidenden Einfluß üben, wohl aber dürften ihn manche von der zeitgenössischen Forschung aufgehellte Tatsachen in seiner Würdigung der christlichen Religion bestärkt haben; dies sind die „historischen Enthüllungen", auf die sich Hebbel beruft. In der Auffassung des historischen Christus und seiner ihn bedingenden und von ihm bedingten Umgebung ist die Einwirkung der Bibelkritik nicht zu verkennen. Wenn Johannes die Rolle des frommen Betrügers zukommen sollte, erinnert dies deutlich an Strauß, der in seinem „Leben Jesu" nachweist, daß der Täufer eine Zeitlang die messianische Mission für sich in Anspruch nahm, während die Ebioniten für Jesus eintraten. Infolge der Reibungen, die sich in der Folge entspannen, mußte Johannes weichen und seine Rolle an Christus abgeben. Diese Tatsache schmälert keineswegs den Wert der Hebbel'schen Auffassung, da der Dichter doch mit historischen Fakten rechnen muß, sonst aber unabhängig sich ein Urteil gestaltet.

Absicht des Erlösers gezeigt werden. Aber da der Stifter nur Mensch war, sollte er auch nicht dem Los alles Menschlichen entgehen, sein Werk von dem ursprünglichen Vorhaben sich immer mehr entfernen und zuletzt eine ungeheure Änderung erfahren. Indem aber Christus seine erste Absicht aufgab, sollte es ihm nicht vergönnt sein, aus seiner historischen Mission die letzten Konsequenzen zu ziehen. In dem Maße, als sich der humane Sittenlehrer der Erde entrückte, entfernte er auch seine Mitmenschen von den Grenzen des idealen Reiches. Aber trotz dem Mißlingen seiner eigentlichen Mission ist die Nachwirkung seiner edlen Persönlichkeit ein unvergängliches Erbteil der Menschheit geblieben. Trotz dem überwuchernden Auswuchse, der sich an seinem Werke einstellte, steht seine Gestalt würdig großen Männern der Geschichte zur Seite, mit ihnen hat er am Bau der Welt gewirkt. — Die bedeutsamste Tat der Mission Christi ist die Befreiung des Individuums, das sich vor dem im Donnerrollen dahinstürmenden Jehova wie ein Wurm im Staube krümmte, des Menschen der griechischen Welt, der unter dem Joche des sogar auf die Götter sich erstreckenden Fatums schwer litt, endlich des Menschen des weltbeherrschenden Imperiums, der ein Spielball launischer Tyrannenwillkür war. — Menschengröße und Gotteserkenntnis atmet uns aus dem Gebet des Herrn entgegen, über das sich unser Dichter in begeisterten Worten ergeht: „Das Gebet des Herrn ist himmlisch. Es ist aus dem innersten Zustande des Menschen, aus seinem schwankenden Verhältnisse zwischen eigener Kraft, die angestrengt sein will, und zwischen einer höheren Macht, die durch erhabenes Gefühl herbeigezogen werden muß, geschöpft. Wie hoch, wie göttlich steht der Mensch, wenn er betet: „Vergib uns unsere Sünden, wie wir vergeben unseren Schuldigern"; selbständig, frei steht er der Gottheit gegenüber und öffnet sich mit eigener Hand Himmel und Hölle. Und

wie herrlich ist es, daß diese stolzeste Empfindung nichts gebiert, als den reinsten Seufzer der Demut. Wer dieses Gebet recht betet, wer es innig empfindet und, soweit es die menschliche Ohnmacht gestattet, den Forderungen desselben gemäß lebt, ist erhört, muß erhört werden!" Weil im „Gebete des Herrn" die idealsten Momente sich vereinigen, sieht Hebbel in ihm den schönsten Ausdruck sittlicher Freiheit und Gleichberechtigung gegenüber der Gottheit. „Vergib uns unsere Sünden, wie wir vergeben unseren Schuldigern" adelt den Menschen und berechtigt ihn zur Forderung einer Gleichstellung, wenn er es verdient, wenn er den Forderungen des „Gebetes" gemäß lebt. Deswegen betont auch der Dichter in einem Briefe an Luck, daß „er es für schwerer halte, das „Vater unser" zu beten als alle Schlachten Napoleons zu gewinnen". Er zweifelt, ob es jemals schon auf Erden gebetet worden ist, freilich nur wegen seiner „ethischen Voraussetzungen", die er nicht ausschließlich „vom Christentum abhängig machen will und kann, wenn dieses auch ihnen im „Pater noster" eine unübertreffliche Fassung gegeben hat." Denn dafür, „daß die vollkommene Gleichheit im Glauben den Menschen nicht zur Selbstüberhebung verleite, sorgt die durch die sittliche Welt bedingte, strengste Gebundenheit im Handeln". „Wie käme der tiefere Mensch, eingeklemmt zwischen eine unendliche Aufgabe und den ebenso ungewissen als unerbittlichen Tod, zur Selbstüberhebung?" (An Uchtritz Br.).

Bleibend ist ferner für den Dichter der Wert der Evangelien als Dichtungen; ihnen vermag er nur als Produkten menschlichen Geistes eine entsprechende Würdigung angedeihen zu lassen. Alles übernatürlichen Aufputzes entkleidet, gewinnen sie an Bedeutung und mit ihnen Christus, der in seiner geschichtlichen Stellung begriffen, „nur ein Glied in der großen Reihe der Individuen ist, durch die die Welt ihren großen Fortschritt

machte, die, seien es Religionsstifter, Feldherren oder Künstler, das Gesetz aus sich nahmen und mit den Zuständen und Anschauungen brachen, die sie vorfanden". Hebbel steht daher den „historischen Enthüllungen" mit seiner ganzen Sympathie gegenüber, da „es möglich wäre, daß das Christentum in dem neuesten Kriege so viel gewänne, als Christus verlöre" und „wenn der mythische Christus der Wissenschaft in den historisch-psychologischen des Dramas verwandelt wird, ist der religiöse Kreis geschlossen". — Hiemit ist all das erschöpft, was Hebbel am Christentume als unvergängliches Gut rühmte. Wir haben den Eindruck, daß alle Erwägungen unseres Dichters gründlich gefaßt sind, daß er den Gegenstand seiner Untersuchung mit aller Schärfe eines wissenschaftlichen Beobachters prüft und zu würdigen strebt. Die sittliche Hebung und Kräftigung, die tiefere Ausprägung des ethischen Ideals in einer Zeit, in welcher es in Auflösung begriffen oder vollständig geschwunden war, ist das unsterbliche Verdienst des großen Menschen Jesu. Dem überlieferten Christentume, seinen Anschauungen und Satzungen steht der Dichter fremd und ablehnend gegenüber. Seine Gründe gegen

β) das überlieferte Christentum

entwickelt er in einem Briefe an Elise Lensing vom 12. Februar 1838: „Das Christentum verrückt den Grundstein der Menschheit. Es predigt die Sünde, die Demut und die Gnade. Christliche Sünde ist ein Unding, christliche Demut die einzig mögliche Sünde. Dies ist um Nichts zu hart. Die edelsten und ersten Männer stimmen darin überein, daß das Christentum wenig Segen und viel Unheil über die Welt gebracht hat. Aber sie suchen meistenteils den Grund in der christlichen Kirche; ich finde ihn in der christlichen Religion selbst" (vgl. Schopenhauer: „Über die Religion", den Hebbel nicht kannte. Siehe auch Eduard Kulke: „Erinnerungen an Hebbel").

Warum Hebbel mit dem Begriff der Sünde in christlichem Sinne sich nicht befreunden konnte, erhellt aus folgender Tagebuchstelle: „Sünde beruht nicht auf dem Verhältnisse sündiger Individuen gegen einander, sondern gegen die Idee selbst.“ Diesen Begriff findet er im Christentume nicht tief genug gefaßt. Ihm entging ferner nicht, daß die christliche Religion mitunter das als sündig begreift, was ihm notwendig als Tugend gilt. So ist dem Christentume Ausbildung des Körpers und Geistes, Streben nach Ehre und Ruhm, Entfaltung der Kräfte schon als Gegenteil dessen, was es predigt, gewissermaßen Sünde, er dagegen sieht in allen erwähnten Bestrebungen nur Postulate der Weltordnung, Postulate der Natur, die zur Entwickelung drängt. Christliche Demut widert ihn an, da sie gegen die ewige Notwendigkeit verstößt, die weder ein zu hohes Selbstbewußtsein dem Menschen zuerkennt, noch dessen gänzliche Verleugnung von ihm verlangt. Diese Demut erzeugt „Schlaffheit und Gebrochenheit der Charaktere“, was wiederum „schlangenartige Bosheit“ zur Folge hat. Endlich findet er „die Gnade“ deshalb so absurd, weil er die strenge, konsequente Sittlichkeit zum obersten Prinzip erhebt, die exakte Folgerichtigkeit fordert, jede willkürliche Abweichung und unbegründete Art des Verfahrens von vornherein ausschließt. An all diesen Grundrechten der Weltordnung vergreift sich die christliche Gnadenlehre. Nur von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, begreifen wir seinen Unwillen, der sich in den folgenden Zeilen äußert: „Das Christentum ist das Blattergift der Menschheit, die Wurzel alles Zwiespaltes, aller Schlaffheit.“ — Die christliche Religion (sc. die überlieferte) beansprucht ferner für sich das Vorrecht, eine abschließende Lösung der großen Fragen geben zu können, denen wir im Weltleben begegnen. Damit aber alles in das System hineinpasse, wird es ad hoc zurechtgelegt. „Die Natur mit all ihren Unbegreiflichkeiten und der

Menschengeist mit allen seinen Rheinfällen und Gewittern lassen die Menschen an sich vorüberziehen." Aller Vernunft hohnsprechend, setzt sich das Christentum mit den tiefsten Problemen, nach deren Lösung die Menschheit seit den Uranfängen ringt, auf die bequemste Weise auseinander, indem es sogar Gott seinen Intentionen gemäß zuschneidet: „Der Gott, den der „wahre" Christ sich denkt, paßt so genau in die große krause Maschine, wie eine Welle in die Windmühle, aber eben weil er so vortrefflich gut paßt, möchte ich ihn bezweifeln. Denn es ist mehr als ein Wunder, mithin weniger als eine Möglichkeit, wenn der menschliche Geist, der niemals eine Ursache durchdringt, die erste Ursache alles Seins erfaßte." Und die nächste Konsequenz ist die, daß in dem Christen gerade das Gegenteil dessen, was das „Gebet des Herrn" zur Voraussetzung hat, groß gezogen wird. Statt demütiger Großmut spricht aus dem „wahren Christen" ein sich überschlagender Hochmut: „ein verkappter Hochmut hält den Christen seit 1800 Jahren gefangen und macht ihn zum Hanswurst. Sollten blinde Augen, denen sonst der Sperling entgeht, wenn er ihnen nicht auf der Nase sitzt, so unverschämt Stand und Bahn der Zentralsonne (und das ist doch Gott) zu entdecken und zu verfolgen Kraft haben? Diese blinden Leute fühlen sich berufen, Himmelskarten zu verfertigen und Christus (der von meinem Standpunkte mehr ist, als von dem des strengsten Orthodoxen, obwohl nie mehr als Mensch) Beglaubigungspatente auszustellen? Religion (sc. die in Rede stehende) ist das Produkt höchster Ohnmacht und höchster Eitelkeit, beide miteinander multipliziert, wie ja schon die Idee des Glücks auf irgend einem fernen Indien im All" zur Genüge bekundet. Im Christentum vermißt er jede idealtiefe Erfassung der Grundprobleme von Gott und Welt, Leben und Dasein, daher es ihm „eine Religion unter anderen", ohne begründeten An-

spruch auf irgendwelche Ausnahmestellung ist. Die bevorzugte Stellung der christlichen Religion, die das, was die intensivste Geistesarbeit seit dem Bestande der Welt noch nicht bewirkt hat, mit einem Schlage gegeben zu haben glaubt, kann ihm auf keine Weise zusagen. Denn, „wer sich nicht einspinnt in unbestimmte Gefühle, der muß sich sagen, daß es sich bei den unberechenbaren historischen Enthüllungen auf der einen Seite und den Schwindel erregenden Fortschritten der Naturwissenschaften auf der anderen, in unserer Zeit gar nicht mehr um das Verhältnis der Religionen untereinander handelt, sondern um den gemeinschaftlichen Urgrund, aus dem sie im Laufe der Jahrhunderte hervorgegangen sind, um das Verhältnis der Menschen zur Natur, um ihre Abhängigkeit oder Unabhängigkeit von ihren unerbittlichen Gesetzen." Es ist beinahe belanglos, „ob der Christ oder der Jude oder der Budaist recht haben, solange nicht entschieden ist, ob der Mensch die vornehme Ausnahme bildet, für die er sich hält". Die ungeheuren Fortschritte der Naturwissenschaften haben zu höchst bedenklichen Resultaten geführt und mit dem obligaten: „Der Herr sprach", Büchern entlehnt, die man seit der Entdeckung der Keilschrift weit über den Berg Sinai hinaus bis zu den letzten Quellen verfolgen kann, wird keiner die Männer, die sie handhaben, zum Schweigen bringen wollen. Von Faktoren der Menschennatur ist nur das Gewissen als unzerstörte und, wie ich glaube, unzerstörbare Burg des Spiritualismus übrig geblieben. Das Gewissen stellt keine einzige Glaubensforderung auf, es gewährt den Frieden um den Preis sittlichen Handelns". Der Dichter bestreitet es nicht, daß es im Menschen, „dem eine bestimmte Religion angeboren ist", gleichfalls vorhanden sei. Aber „warum ruft das Gewissen, das allen Völkern ohne Ausnahme und ohne Unterschied zuruft, das Gute zu tun und das Böse zu meiden, ihnen nicht ebenso laut und vernehmlich

zu, sich ihren Gott so und nicht anders zu denken? Darum hat man nie blutige Kriege geführt, weil man Mord, Raub und Diebstahl usw. in dem einen Lande für Tugenden, in dem anderen für Laster hielt, um Bundeslade, Kreuz und Halbmond die Erde dezimiert und das sittliche Gesetz auf lange verfälscht und verdunkelt." —

Er kann daher bei der geschichtlichen Betrachtung dem Christentume nur so gerecht werden, wenn er es vom Standpunkt der Evolution auffaßt, wenn er ihm zum großen Teile einen bedingten Wert beimißt und es als den Inhalt geistiger Bestrebungen einer bestimmten Zeit ansieht, wovon ein Teil in die Ewigkeit hinübergerettet werden kann, während Kultus und „Mythologie" wertlose „äußere Hüllen", „Dunst und leerer Schein" sind. —

γ) Mythologisches (dogmatisches) Christentum.

Unter Mythologie eines Volkes versteht Hebbel „den Inbegriff aller seiner religiösen Auffassungen und Anschauungen, soweit sie nicht im allgemein Menschlichen aufgehen, und als gemeinschaftliches Ergebnis historischer und philosophischer Prozesse das Höchste bezeichnen, was es überhaupt in seinem ersten Entwicklungsstadium liefert." Mythologie ist nicht nur Theogonie des Altertums, durch welche sich in dem ungeheuren Länderkomplexe von den äußersten Grenzen Kleinasiens bis an die Ufer des Ganges ein roter Faden zieht, nicht nur die an einzelne Menschen von hervorragender Individualität geknüpfte Kosmogonie oder die Weltschöpfung, das Werden des ersten Menschen, sein Sündenfall, die Sündflut, die erdentrückten Menschen des Alten und die Heiligenlegenden und Wunderdinge des Neuen Testaments, sondern auch die ganze Gedankenarbeit der religiös dichtenden Gemeinde, die sich um eine bestimmte Religion gruppiert. Als Mythologie gilt dem Dichter

ferner der ganze dogmatische und symbolische Teil des Christentums. Da es ihm nicht entging, daß die Dogmen und manche übersinnliche Momente Produkte kühler, bewußter, gelehrter Auseinandersetzungen sind, spricht er in einem Briefe an Üchtritz die innerste Überzeugung aus, daß „die christliche Mythologie nicht einmal die tiefste unter den anderen ist". Sie kommt in der Hinsicht „der altnordischen und griechischen mit ihrer großartigen Natursymbolik, der indischen mit ihrem unergründlichen Tiefsinn" an Wert nicht gleich[1]).

Schon an dem Worte „Mythologie" nahm Hebbels Freund Üchtritz Anstoß und suchte in einer Reihe von Briefen des Dichters Ansichten zu widerlegen oder wenigstens mildernd auf dessen Auffassung zu wirken. „Ich kann nicht leugnen," schreibt er, „daß es mir hart ins Ohr klang, Sie von christlicher Mythologie sprechen zu hören. Von Augustinus, diesem geistigen Kolosse, wie ihn Niebuhr nennt — bis auf Schelling und Hegel hat es die tiefsinnigste philosophische Spekulation nicht aufgeben können, sich mit den geheimnisvollen Lehren des Christentums wohl oder übel in Einklang zu setzen, und ich sollte denken, daß Doktrinen, die schon so viele philosophische, sich ihnen anschließende oder entgegenstellende Systeme überdauert und in denen die größten und schärfsten Denker das Zentrum ihrer Weltbetrachtung zu finden nicht verschmäht haben, nicht in die Reihe der blassen „Mythologie" neben die Sage vom Schwane der Leda gestellt zu werden verdienen." Üchtritz aber begeht hier einen großen Fehler, von seinem religiösen Standpunkte, ohne nähere Beweisführung, bloß durch

[1]) Hebbel scheint ein wenig zu streng zu urteilen, da ja mit Ausnahme des starren Dogmatismus der Kirche das mythologische Christentum das Resultat reicher Tätigkeit und Entwickelung ist, wofür die prophetischen Bücher des Alten und ein großer Teil des Neuen Testaments glaubwürdige Dokumente liefern können.

die Hindeutung auf die Tatsache des bisherigen Bestandes — und das kann doch ganz zufällig sein —, den mit historischem Scharfblick prüfenden Hebbel überzeugen zu wollen. Er beachtet zu wenig den Umstand, daß aus ihm gesinnungstüchtige Hingabe an das Christentum, ehrliche und offene Überzeugung spricht, daß er aber keine einzige argumentierende Tatsache vorbringt. Hebbel hebt dies auch im folgenden Briefe hervor und fügt noch in einem späteren Schreiben hinzu, daß, wenn ihm (Uchritz) der Ausdruck „Mythologie" zu hart klang, er „damit einen Begriff verbinden müsse, der dem seinigen entgegengesetzt sei." Zur „Mythologie", als dem Inbegriff aller religiösen Anschauungen, gehört freilich auch der Schwan der Leda, aber doch nicht anders wie z. B. die Tierfratzen über dem Portal zum gotischen Dom. In die Mythologie verweist der Dichter die Dogmen von der Dreipersönlichkeit Gottes, der Lehre vom Logos, der Zweiheit der Natur (in Christo) und dem heiligen Abendmahl[1]. Die zwei Naturen in Christo können ihm nicht einleuchten, denn, „was alles zugleich ist oder wenigstens sein soll, kann nicht dargestellt werden, darum kein Christus". Durch diese Dogmen ist die christliche Mythologie „nicht einmal die allertiefste unter den übrigen, da sie laue Erzeugnisse der Phantasie, ja zum großen Teile der spintisierenden Gelehrsamkeit sind, was dem dichtenden und schaffenden Geist, aus dem jede Mythologie hervorgeht, zum Nachteil gereicht". —

Verhält sich Hebbel der christlichen Religion, dem mytho-

[1]) Bei der erstaunlichen Belesenheit Hebbels dürfen wir annehmen, daß ihm die Werke von Joseph Görres bekannt gewesen seien. Von diesen erwähnt der Dichter „die christliche Mystik": wohl aber mag er auch „die Mythengeschichten der asiatischen Welt", 1810 in Briefform erschienen, gekannt haben. Darin zeigt Görres, daß die Trinitätslehre sich in der indischen Religion bereits finde. —

logischen (dogmatischen) Christentum gegenüber ablehnend, so nimmt er gegen

b) das kirchliche Christentum

einen direkt feindlichen Standpunkt ein. „Die Religion der meisten Leute ist ein Sichschlafenlegen", „der edle Wein, den der Kelch enthält", wird durch die Kirche verschüttet. Die offizielle Religion, das kirchliche Christentum „erregt in dem Flachen den Stolz, das Kreuz zu schlagen oder seinen Vers aus der Thora zu lesen; er spielt als Christ, Jude, Türke oder Heide die Pharisäerrolle, seine Demut ist verkappter Hochmut". Bei Gelegenheit der Predigt eines Hamburger Geistlichen entringen sich ihm Worte höchster Entrüstung über die kirchliche Religion: „Ist denn nur das Heuchelei, Empfindungen und Gedanken auszusprechen, die man nicht hat? Ist es nicht auch Heuchelei, künstlich einen Gemüts- und Geisteszustand zu erzeugen, aus dem solche in sich unwahre Empfindungen hervorgehen? Die Wärme, die die Diener Gottes vermittelst des Enthusiasmus im Menschen erwecken, ist gefährlich. Wenn die katholischen Priester und die protestantischen Diener des Worts die Überzeugung von der unbedingten Wahrheit der Evangelien hätten, so müßten sie sich doch besinnen, ob sie in dem Herzen einen Grad von Wärme erwecken dürfen, der den des Lichts im Kopfe überstiege. Die auf diese Weise bei dem himmlischen Weine gestifteten Freundschaften sind nicht viel stichhaltiger als die profanen, die beim irdischen entstehen; sie quellen nicht aus der Erkenntnis des gegenseitigen Werts und gegenseitigen Bedürfnisses, sondern aus dem Rausch hervor. Wenn auch der Rausch nicht verflöge, sondern sich in ein „Delirium tremens" umsetzte. — Ein Enthusiasmus, der sich nicht zu motivieren weiß, ist ein solches, — müßten sie doch einsehen, daß es weniger als nichts gewinnen heißt,

die Brust kochen und die Faust ballen zu machen. Ich halte es für ruchlos, wenn man die Erkenntniskräfte des Menschen nicht zugleich steigert, wenn man die dumpfen Gefühle, die man in ihm erregt, nicht in allgemeine Ideen aufzulösen und sie durch keine Mittel als durch den Kanzel-Hokuspokus zu befestigen weiß." —

Schroffe Worte sind es, in denen der Dichter über das kirchliche Christentum urteilt, aber sie fließen aus seiner innersten Überzeugung, die ihm hin und wieder zuruft, daß unermüdliche Arbeit am Bau der sittlichen Welt unsere oberste Aufgabe, unseren schönsten und höchsten Lebenszweck bedeutet, nicht aber fruchtlose Spekulation und Festhalten an einem beinahe ganz erstarrten Inhalt, was der Wahrheit den Weg versperrt[1]).

ε) Zusammenfassende Betrachtung.

Versuchen wir nun, Hebbels Stellung zum Christentume zu fixieren, so werden sich uns die Gründe erschließen. Wir werden sehen, daß sein Verhältnis zur christlichen Religion sich konsequent aus der Richtung seiner Weltanschauung ergibt, die sich nur mit den Großen, Ganzen befreunden kann.

Die Resultate, zu denen der Dichter und mit ihm wir gelangen, lauten wesentlich negativ, nur zum Teil auch positiv. Negativ muß sich sein Urteil aus folgenden Gründen gestalten:

1. Hebbel begreift Gott in der All-Einheit, in der Harmonie zwischen Idee und Erscheinung. Die geschichtlichen Religionen und mit ihnen das Christentum erheben Gott zu einem transzendenten, übersinnlichen Wesen, das willkürlich den naturnotwendigen Gang der Dinge bestimmt, während nach Hebbel Gott sich keinen willkürlichen Eingriff in die ewige Ordnung der Welt erlauben darf. Die Erhebung Gottes zur Persönlichkeit hat die Auffassung desselben als eines über dem

[1]) Vgl. B. VII, S. 79.

Universum stehenden, über den Sternen thronenden Schöpfers zur Folge, während dem Dichter Gott der immanente Grund alles Seins ist. —

2. Nach der Auffassung Hebbels existiert (sollte existieren) das Einzelwesen nur in Bezug auf das Ganze, das individuelle Dasein ist durch das allgemeine Weltenleben beschlossen und „wenn das Individuum sein individuelles Verhältnis zum All begriffe, würde es schon aufhören, ein Individuum zu sein"; nach der christlichen Anschauung soll sich der Mensch von der übrigen Welt loslösen, sich ganz auf sein „Ich" konzentrieren, somit sich der Umgebung entfremden[1]). —

3. Das Christentum verheißt dem Menschen ein außerweltliches Dasein, ist eine ausgesprochene Religion des Jenseits, wodurch die dualistische Weltansicht sanktioniert wird. Ihm, dem Dichter, gilt der Dualismus als bestehendes Übel, das zu bekämpfen ist. Das Bestreben aller großen Männer sollte daher darauf gerichtet werden, die Lösung des Widerstreites herbeizuführen, was zu erreichen nur der Kunst möglich ist. —

4. „Die Religion des geistigen Menschen" erhebt den Anspruch, eine endgültige Klärung des Rätsels geben zu können und auch tatsächlich zu geben, wodurch nur Hochmut im Christen erregt wird, daß er ausschließlich eine bevorzugte Stellung im All genieße. —

5. Sie verlangt die völlige Abtötung des Körpers („Das Christentum schlägt den Menschen tot, daß er nicht sündige") und des Intellekts und bricht über manche naturnotwendig gebotene Tugenden den Stab. Während die Entfaltung der sinnlichen und geistigen Kräfte durch jeden Menschen in seinem Bereiche geradezu ein Postulat der Natur ist, lehrt das Christentum das Gegenteil. —

[1]) Vgl. Feuerbach: „Das Wesen des Christentums."

6. Äußerer Flitter wie Wunder, Dogmen und viele andere mythologische Elemente „verdunkeln und verfälschen" den wahren Gehalt, was eine leblose Erstarrung der Religion als Folgeerscheinung haben muß. Prunkvolles Schaugepräge und leeres Scheinwesen lassen den edlen Geist des Stifters, den unvergänglichen Inhalt nicht zur Geltung kommen; unheilvolle Wirkungen stellen sich als Resultat ein. Innerlich unhaltbar sucht sich die Kirche — und das ist doch am Ende das Christentum geworden — mit allen Mitteln zu behaupten, da sie nicht imstande ist, den anprallenden Stürmen zu trotzen. Dies gilt vom Katholizismus, der nicht einmal „auf die Evangelien aufgebaut ist", wie vom Protestantismus, der trotz aller von Luther angestrebten evangelischen Reinheit dem verhängnisvollen Fluch der „Kirchlichkeit" und dem äußeren Formelwesen nicht entgehen konnte. — Aber bei all dem bedeutet das Christentum einen gewaltigen Fortschritt dem Paganismus und Mosaismus gegenüber. In allen polytheistischen Religionen ist die Gottheit aus den äußeren Erscheinungen abstrahiert und zum Objekt der Verehrung erhoben. Jupiter und Indra sind Wesen, die sich der Mensch schuf, um in sie die Ursache der Erscheinungen zu verlegen. Die Welt der Phänomene erscheint daher in den Göttern personifiziert, so daß unzählige, eigenwillig wirkende Mächte im All sich ergaben. — Der Monotheismus, wie er zum ersten Male seine Ausbildung im Mosaismus erhielt, bedeutet zwar einen großen Schritt weiter, weil er die göttliche Einheit wiederherstellte, aber indem er Jehova zu einer über der Welt stehenden, willkürlich herrschenden Macht erhob, verschärfte er den Dualismus, den Gegensatz zwischen Gott und Menschen aufs äußerste. In Jehova ist nichts als Willkür, er schafft die Welt, weil er will, läßt alles entstehen, wie er will, bevorzugt die Juden vor den anderen Völkern, weil er will, behandelt sie, wie er will. Daher bezeichnet es Hebbel als „ein Unglück

für die Welt wie für das Christentum, daß die Religion des Orients zum Okzident hinüberschritt[1]). —

Das Christentum geht von der jüdischen Religion aus und ist trotz aller Verschiedenheit doch nur ein verbessertes Judentum, wie ja die Intentionen Christi anfangs auch nur den Juden zugedacht waren.

Dualismus und Überweltlichkeit Gottes

sind direkte Nachwirkungen der mosaischen Religion, Weltentfremdung und außerweltliches Dasein sind dem jüdischen Monotheismus ganz fremd. In ethischer und idealer Beziehung bedeutet das Christentum einen Zuwachs für die Menschheit, in praktischer einen großen Rückschritt[2]). Die Schale verdeckt den Kern, der ihm das einzig Bleibende am Ganzen ist. —

Wenn man so in ganz kurzen Worten Hebbels Verhältnis zum Christentum präzisieren wollte, ließen sich ganz passend Goethes Worte anwenden: „Ich bin kein Unchrist, kein Widerchrist, aber ein entschiedener Nichtchrist“[3]).

---

[1]) Hebbel ist bei der Beurteilung zu streng, da ja im Mosaismus vieles enthalten ist, was Würdigung verdient und auch unvergängliches Gut der Menschheit bleiben wird.

[2]) Nicht im gewöhnlichen Sinne, sondern in Bezug auf das von der Natur postulierte Entwickelungsbestreben, dessen bereits Erwähnung getan wurde.

[3]) In einer Antwort auf einen Bekehrungsversuch Lavaters. —

IV.

Die künstlerische Gestaltung des Christentums in seinen einzelnen historisch bedingten Formen.

Dem Christentume erkennt Hebbel historische Bedeutung zu und sucht es aus der Zeit heraus als geschichtliche Notwendigkeit zu begreifen. Er hält es daher gerade für wert die tiefsten Ideen im Zusammenhange mit der weltgeschichtlichen Umwälzung, welche das Auftreten Christi hervorgerufen hat darzustellen, um den Faden aufzuzeigen, der diese Erscheinung mit der ganzen Entwicklung der Menschheit verbindet, sie als notwendiges Produkt einer vorangegangenen Epoche mit ihren veralteten, leblosen Formen, ihrer ethischen Minderwerdigkeit hervorgehen zu lassen. In dem unvollendet gebliebenen „Christus" sollte das Zeitbild mit seinen verschiedenartigsten Interessen und Verhältnissen, unter denen die Religion entstand, dramatisch dargestellt werden. In „Herodes und Mariamne" und den „Nibelungen" sucht uns der Dichter die geschichtlichen Momente klar zu legen, in denen die Heilslehre Jesu als stärkere, sittliche Macht sich erweist, zur Geltung kommt und an die Stelle der alten Zustände neue, anders geartete setzt, während in der „Genoveva" und in „Maria Magdalene" die beiden scharf umrissenen Formen des in sich gefestigten Christentums in ihren Grundzügen vorgeführt werden. Aber freilich bildet der Eintritt der christlichen Religion in eine neue Welt keineswegs das

Hauptproblem in den beiden ersten Dramen[1]), wie auch der mittelalterliche Katholizismus und der norddeutsche Protestantismus in den beiden letztgenannten Schöpfungen nicht ausschließlich in den Vordergrund treten. Der Dichter versteht es vielmehr, allgemein menschliche Verwicklungen auf weltgeschichtlich bedeutsamem Hintergrund sich abspielen zu lassen und aus den durch den Gang der Zeit gegebenen Verhältnissen das Neue als etwas mit Notwendigkeit sich Bildendes zu erfassen. —

a) Herodes und Mariamne.

Das Drama ist für Hebbel ein Spiegelbild der Weltzustände, die sich gegenseitig zu gewissen Zeitpunkten ablösen müssen. Mit dem Bruch einer Weltordnung tritt eine ganz neue, anders geartete, freilich durch die vorangegangene Epoche bedingte auf den Plan. Die Familientragödie am Hofe des freisinnigen Königs Herodes fällt in den Wendepunkt zweier Zeitalter, wo die müde, im Stadium der Auflösung befindliche Welt sich zur Ruhe legt, um einer neuen, auf ihren Trümmern sich aufbauenden zu weichen. Diese müde Welt tritt uns in ihrem Absterben, ihrer Agonie entgegen; noch sucht sie sich in ihren Vertretern krampfhaft zu halten, aber gerade der Trieb der Erhaltung beschleunigt nur um so eher den Zerfall, die vollständige Zersetzung der bisherigen Ordnung. Die unerquicklichen Verhältnisse im königlichen Palaste tragen den Fluch des Verderbens, den Keim der Vernichtung in sich, sie schaffen fortzeugend immer neues Böse und führen konsequent das Ende herbei. Im eigenen Haus lauert Verrat, offener Trotz herrscht unter den Pharisäern, die den König wegen seiner Freigeisterei

[1]) Das Übergangsstadium ist freilich nur angedeutet, aber die Zustände des stürmisch bewegten Zeitalters werden uns mit solch lebendiger Kraft geschildert, daß wir mit dem Anbruch der neuen Epoche diese auch klar zu sehen glauben. —

mit fanatischem Hasse verfolgen. Die Anhänglichkeit der anderen entspringt „rohem Eigennutz und der Furcht vor dem blanken Schwert". Überall herrscht Mißmut und Aufregung, die aufgeklärten Tendenzen des Regenten erfüllen das Volk mit Besorgnis und Mißtrauen. „Um die Juden zu beleben, müsse man ihnen Mosis dummes Buch entreißen", meint Herodes. Der ganz mit politischen Elementen, kurz mit der Staatsidee eng verwachsene Mosaismus kann nicht gründlichen, reformatorischen Tendenzen unterliegen, wenn nicht das Ganze furchtbare, bedenkliche Erschütterungen erleiden sollte. „Das muß sich ändern", ruft aber der König und wagt es, am alten Bau zu rütteln, wie Kandaules. „Die Gebote Mosis, die bloß den Rückfall in den Kälberdienst zu verhüten hatten, befolgt das jüdische Volk gleich dem Kranken, der die Arznei nach der Genesung noch fortgebraucht." So äußert sich der königliche Reformator spöttisch Joab gegenüber und meint, das Althergebrachte mit einem Schlage nach freiem Ermessen abtun zu können, ohne der heftigen Reaktion von seiten des Volkes Rechnung tragen zu wollen. Die Geringschätzung des durch das Herkommen geheiligten Glaubens und die freisinnigen Bestrebungen allein genügen, um die Kluft zwischen Herrscher und Untertanen zu vergrößern. Die Absicht, „die Dämme zu durchstechen, die die Juden von allen anderen Völkern trennen", ist den in ihrer Exklusivität sich gefallenden Juden ein Greuel. Die von Herodes angebahnten Neuerungen können daher Zustände schaffen, „welche manchem Herzen den Verzweiflungsschrei abringen werden, daß das Rote Meer das ganze Volk, die heiligen zwölf Stämme verschlungen hätte und Moses selbst zuerst". Die Auflösung des Monotheismus beginnt. Der Boden, auf dem der König sich bewegt, ist gelockert, um so fester aber, mit um so größerer Rücksichtslosigkeit sucht sich der Beherrscher der Hebräer an den blutig erkämpften Besitz der Krone zu klammern. — Rings-

umher, von zelotischen Feinden umgeben, greift er zu immer unlauteren Mitteln, die allmählich die entstandenen Risse erweitern und ihn selbst dem Extrem in die Arme treiben. Staatsnotwendigkeit und kühle politische Berechnung waren die Beweggründe bei der Ermordung des Hohenpriesters Aristobulus. Diese Missetat hat aber den unversöhnlichen Haß der Makkabäerin Alexandra zur Folge, welche in ihrem Mutterschmerze grausame Rache sinnt:

„Um Rache setzt' ich alles ein
Und Rache würde mir im Tode noch,
Rache an ihm — — — — — —".

Das sind Wutausbrüche, die dem Menschen des Alten Testaments ganz fremd sind, da das Rächeramt ganz Jehova gehört, der es am dritten und vierten Geschlecht vollzieht. Wiederum wird eine von Herodes veranlaßte Mißachtung des „Gesetzes", der Gottheit begangen, die die verderblichsten Folgen hat. Denn die Zerstörung des kleinsten Ziegelsteins versetzt dem ganzen Bau bedenkliche Schäden, die dann keine Menschenhand ausbessern kann. Aber auch nach einer anderen Seite richtet die Ermordung des jugendlichen Hohenpriesters Unglück an: es tritt eine dadurch unmittelbar verursachte, langsame, aber stets wachsende Entfremdung zwischen Herodes und dem Objekte seiner Verehrung, seiner Gattin Mariamne ein. Die heiligen Bande der Ehe, die schönste Nationaltugend der Hebräer, sind nicht mehr vor Zerstörung geschützt; das Unheil schreitet unaufhaltsam fort, überall Verderben ausstreuend. Das Wertvollste und Teuerste, das dem König noch die Erde lieb macht, muß durch das überhandnehmende Mißtrauen rettungslos der Vernichtung anheimfallen. Aber ungebeugt und trotzig schreitet Herodes seinen Weg, über Blutlachen und Leichenhügel wandelt er dahin. Eine Welt von Haß starrt ihm entgegen; — „alle Spinnen nisten

in seinem Hause, um, wenn einmal der Himmel zu sehen ist, ihn gleich zu verdunkeln". Er aber bricht unter der Wucht der Ereignisse nicht zusammen, sondern meint, seine reale Existenz behaupten zu können, trotzdem sie in Wahrheit ein Scheinleben ist. Denn unsicher sind die Pfade, die er betritt, so sicher er sie auch wähnt, er ist nunmehr ein Spielball in den Händen der Vorsehung, die ihm jeden Augenblick in den Abgrund schleudern kann. —

Die ungesunden Zustände am Hofe sind nicht ohne Wirkung auf das Volksleben. Das Volk ist in Parteien gespalten, die sich gegenseitig befehden. Neben den Aufgeklärten gibt es auch Fanatiker, neben solchen, die sich der modernen Anschauungsweise, der griechisch-römischen Welt assimilieren, gibt es auch strenggläubige Zeloten, wie Sameas, der einem Weibe, das aus Gram über den Tod ihres Mannes „die Rettung heidnisch abgewehrt", die gesetzlich rituelle Beerdigung abspricht. Die reine Menschlichkeit schwindet immer mehr, die sittlichen Ideale des Judentums werden durch die Extreme der Zeit in immer entlegenere Fernen gerückt. „Die Menschheit ist geschändet", Todesfreudigkeit und Lebensverachtung sind die Begleiterscheinungen der mißlichen Zustände. In diesem Jammertal auf Erden bemächtigt sich der Gemüter eine geheime Sehnsucht nach Erlösung. Eine allgemeine Ermüdung und Erschlaffung macht sich überall fühlbar. Die alte Welt trägt wie ein hart heimgesuchter Greis das Verlangen nach Ruhe, aus der trostlosen Wirklichkeit hinaus lebt sie der Erinnerung an bessere und der Vorstellung idealer Zeiten und sucht sich den Abend des Lebens durch die Aussicht einer hoffnungsreicheren Zukunft für die kommenden Geschlechter zu verklären:

„Sieh auf dein Volk
Und schicke den Messias, den du uns
Verheißen für die Zeit der höchsten Not:
Die höchste Not brach ein!"

rufen die gequälten Gemüter, die edel Denkenden, deren Erlösungsdrang infolge der herrschenden Zerrüttung stark anklingt. Weiter in den bestehenden Verhältnissen zu leben, ekelt es die einen, andere dagegen fühlen keinen Schmerz mehr, denn „zum Schmerz gehört Leben". Die Fundamente sind erschüttert und mit ihnen stürzt der alte Bau in Trümmer, auf denen sich eine neue Welt aufbauen wird. An Stelle des unmenschlichen Königs Herodes verkünden die heiligen drei Könige aus dem Morgenlande einen humanen Regenten, der, erfüllt von edler Menschlichkeit, die verdorrten Stämme zu neuem Leben erwecken, auf die untergehende Welt eine neue sittlich gekräftigte folgen lassen wird. Das Auftreten der heiligen drei Könige ist also nicht, wie Böhrig und andere Kritiker (Schmidt, Meyer) meinen, bloß ein historisches Anhängsel, sondern vielmehr organisch mit dem Ganzen verwachsen und bildet nur die Bestätigung des Volksglaubens, der sich durch Samcas ausspricht. —

Das Judentum, auf dessen Boden sich das Christentum entwickelte, wird im Rahmen eines zeitgeschichtlichen Bildes dargestellt. Die alttestamentliche Religion mit ihrem notwendig bedingten nationalen Gepräge und dem daraus hervorgegangenen Partikularismus, der beschränkte Gesichtskreis der jüdischen Theokratie, das religiöse Bewußtsein in seinen verschiedenartigsten Abstufungen werden uns in einigen markanten Zügen zur Anschauung gebracht. Der Bruch mit dem Hergebrachten, das Hinausgehen über den Standpunkt des reinen Judentums, das Hinaustreten aus den notwendigen Schranken nationaler und politischer Abgeschlossenheit und die Annahme fremder Kultureinflüsse werden uns als die Wurzel des Konflikts aufgezeigt, in welchen die freieren Bestrebungen des Königs mit dem national-religiösen Bewußtsein der Hebräer geraten. Es wird gezeigt, wie der Wunsch nach Erhaltung der väterlichen Religion als eines unveräußerlichen Gutes auf der einen, das Interesse

an den neuen Ideen der griechisch-römischen Welt auf der anderen Seite, wie trockener Buchstabenglaube und tief empfundene Religiosität unter bestimmten Verhältnissen einen wirren Zustand schaffen, in welchem sich die Voraussetzung und die Bedingungen für etwas Neues bilden. Die Ereignisse zeitigen die Sehnsucht nach einem Idealreiche und ebnen ihm zugleich den Weg. Die geistigen Fäden, die vom Judentume zum Christentume hinüberleiten, werden einzeln herausgearbeitet. Die neue Lehre, das notwendige Resultat der vorangegangenen Epoche macht sich dann als ein tiefes Bedürfnis des menschlichen Herzens, als eine Forderung des ethischen Bewußtseins der Welt geltend. Mit innerer Notwendigkeit erwächst die neue Lebensanschauung aus der alten, welche ihr als der stärkeren sittlichen Potenz unterliegen muß. Die neue Religion tritt als geschichtliche Notwendigkeit das Erbe der alten an und bringt die ethische Wiedergeburt der Menschheit im Individualismus als Prinzip mit sich. —

Von der sturmbewegten jüdischen Umgebung hebt sich die römische Welt ab, die in ihren entarteten Vertretern, Antonius, dem sinnlich-rohen Schlemmer, und Oktavian, dem verkörperten Prinzip der Herrschsucht, zum Vorschein kommt. Die vollständige Entartung des Schwindel erregenden Kolosses in Gestalt des äußerlich mächtigen und glänzenden Weltimperiums tritt deutlich hervor und läßt uns das baldige Herannahen des Zeitpunktes ahnen, in dem der immense Riesenbau sukzessive zerfallen wird.

Das Übergangsstadium in seinen Einzelheiten zu malen ist dem Dichter durchaus geglückt. Mit Unrecht urteilt daher Treitschke in seinem Aufsatz über Hebbel, daß nur „derjenige, der historische Schulbildung besitze, erraten könne, was das Kunstwerk selbst ihm nicht sage, daß die hl. drei Könige, die am

Schlusse von „Herodes und Mariamne" auftreten, den Anbruch der christlichen Gesittung darstellen sollen", da, wie oben gezeigt wurde, das Drama selbst uns das Vorgefühl der bevorstehenden Regeneration vermittelt. —

b) „Nibelungen."

Stellt uns der Dichter in „Herodes und Mariamne" den Ursprung und die Entstehung des Christentums als das notwendige Produkt widerstreitender Elemente, die sich aus einem bestimmten Entwickelungsgange einer Weltanschauung ergeben, dar, so zeichnet er in den „Nibelungen" seinen Eintritt und den allmählichen Sieg über die germanisch-heidnische Welt, die nach vergeblichem Ringen der Idee geläuterter Menschlichkeit weichen muß.

Das Christentum ist auf seinem Sturmlaufe bis zu den Germanen gedrungen, welche mit trotziger Hartnäckigkeit an den überlieferten Idealen festhalten, anderseits aber der ungeahnten Kraft der neuen Lehre sich nicht entziehen können. Und hier schon, in der Gestaltung des weltgeschichtlichen Wendepunktes, zeigt sich Hebbels geniale Kraft der Variation und die tiefe Erfassung des historischen Geistes. In „Herodes und Mariamne" ist der Triumph der christlichen Weltanschauung über das morsch gewordene Judentum und den in kirchlichen Satzungen und äußerem Formelwesen erstarrten Mosaismus nur angedeutet. Der Dichter malt uns die weltmüde Stimmung in der Zeit vor dem Untergange des jüdischen Staates und die heimliche Sehnsucht nach der Heimfahrt aus dem Elend in das Reich des Ideals, er zeigt uns, wie das bange Verlangen nach einer trostreicheren Zukunft in der Periode der Trübsal die Erkenntnis aller edel Denkenden beherrscht, so daß wir den Anbruch der christlichen Gesittung bald herausempfinden. Von ganz anderem Gesichtspunkte erfaßt der Dichter den geschichtlichen Wendepunkt

in den „Nibelungen". Nicht weltflüchtige Lebensempfindung, sondern Tatendurst und Lebensdrang sind den Germanen, dem kraftstrotzenden und jugendlichen Volke, bei ihrer Bekehrung eigen. In ihrem Jugendalter stehend, besitzen die Deutschen zu viel Energie, um sich mit einem Schlage einer Anschauung des notwendigen Verzichtleistens auf alles Irdische, der Unterdrückung ihrer zu stetiger Entwickelung drängenden Kräfte, anbequemen zu können. Der Gegensatz zwischen heidnischen und christlichen Idealen, wilder Tapferkeit und christlicher Ergebung, streitbarer Heldenmütigkeit und christlichem Stillehalten, Feindeshaß und blutiger Rache und dem christlichen Versöhnungsprinzip ist gegeben und dauert so lange, bis die Religion der Nächstenliebe den endgültigen Sieg davonträgt. Die Selbsthilfe, das Höchste der Germanen, vernichtet sie. —

Das Christentum ist am Beginn nur ganz äußerlich angenommen, noch ist es nicht in das innere Denken und Empfinden der Deutschen übergegangen, denen das Rauschen der Wodanseiche immer wieder eine tiefe Furcht einflößt. Es fehlt nicht an einzelnen, in denen die echt christliche Lebensstimmung durchbricht (Kaplan, Pilgrim, Rüdeger und Dietrich).

Hagen und Brunhild sind echte Kinder des kampfesfrohen Heidentums, während die Burgundenkönige, die Königin Mutter Ute und Kriemhild zwischen den beiden extremen Weltanschauungen gewissermaßen die Mitte halten. —

Mit künstlerischem Geschicke versetzt uns der Dichter gleich im Vorspiel in das historische Milieu. Der harte Hagen spricht in einem Tone von Christus, daß wir sogleich seinen „christlichen Sinn" erkennen:

„Was gibt's denn heut'? Geboren ist er längst! . . .
Gekreuzigt ist er auch,
Gestorben und begraben. Oder nicht? . . . .
. . . . Ist's denn noch nicht aus?"

So äußert sich der treue Hagen in seinem Unmute über den Heiland und kann es ihm nicht verschmerzen, daß Christi Fest ihm „eine Bärenhatz verdarb". Trotz der christlichen Frömmigkeit, die am königlichen Hofe herrscht, spricht noch Volker vor einem Kreis andächtiger Zuhörer von der geheimnisvollen Macht und dem hohen Zauber der Runen, von dem mysteriösen, rätselhaften Fürstenkind im tiefen, nachtumhüllten Norden, das in seiner Flammenburg haust, zu der den Weg das tückische Geschlecht der Zwerge unter der Herrschaft des wilden Alberich bewacht. Und aufmerksam horchen alle auf die Erzählung von der wundersamen Jungfrau Brunhild, dem eigenartigen Kinde der heidnischen Götterwelt. Man denkt unwillkürlich: diese Leute muß viel mehr die düstere Pracht der sagenumwobenen Welt der Götter, Asen und Walküren fesseln, als die einfache und idyllische Umgebung und der tragische Entwickelungsgang des Erlösers. Wenn daher Brunhild im Gespräche mit Frigga meint: „Jetzt herrscht das Kreuz und Thor und Odin sitzt als Teufel in der Hölle", so ist es ihr für die Dauer nicht ernst darum zu tun, denn sie bringt im Laufe der Trilogie ihr wahres Wesen zur Entfaltung. Walküre und Norne zugleich erscheint sie als Priesterin dunkler Schicksalsmächte, die durch sie einen unsichtbaren Faden fortspinnen und sie daher mit einem Nimbus von Mysteriosität umgeben. Ihre Taufe wird durch ein unheimlich waltendes Wesen zweimal vereitelt. Nur Frigga ist in das Geheimnis eingeweiht, sie allein soll Brunhild auf die ihrer harrende Bestimmung vorbereiten. Und als sie nun infolge der Überwindung durch Siegfried aus ihrer nordischen Einsamkeit mitten in das Getriebe des bunt bewegten Lebens am Burgundenhofe eingeführt wird, da wandelt sie als Fremde unter Fremden einher. Nur zu Siegfried fühlt sie sich mit unheimlicher Kraft hingezogen:

„Doch ist's nicht Liebe, wie sie Mann und Weib
Zusammenknüpft . . . .
. . . . Ein Zauber ist's
Durch den sich ihr Geschlecht erhalten will,
Und der die letzte Riesin ohne Lust,
Wie ohne Wahl, zum letzten Riesen treibt."
(V. 2164 ff.)

Und als sie nun den Betrug Siegfrieds erfährt, den sie als Geringschätzung auslegen muß, entfesseln sich in ihr alle schlummernden finsteren Mächte mit elementarer Wucht und rasen mit unbezähmbarer Leidenschaftlichkeit. Die heidnische Blutrache tritt grauenerregend in dieser zornerfüllten Walküre zum Vorschein. Der grimmige Feindeshaß und der dämonische Rachegeist richtet in blinder Zerstörungswut Unheil auf Unheil an. Brunhild gedenkt dabei gar nicht dessen, „der am Kreuz verblich". Ihr ebenbürtig zur Seite steht Hagen Tronje, der in sich die ganze Furchtbarkeit und die schönsten Eigenschaften des alten germanischen Reckentums vereinigt und deswegen in schroffem Gegensatz zu der Milde und Versöhnung predigenden „Religion des Jenseits" sich befindet. Er ist ein ausgesprochener Christushasser und entschiedener Verächter seiner Lehre, schonungs- und rücksichtslos, hart und grausam in seinem Trotz wie seinem Hohne[1]). —

Von Brunhild und Hagen unterscheidet sich der „christliche" Burgundenhof und Held Siegfried, welche mit dem Christentum sich zwar schon vertraut gemacht haben, doch Heidnisches genug in sich besitzen, das beim leisesten Anstoß von außen zur vollen Geltung kommt. Ihr „christlicher" Sinn ist ganz äußerlich. „Sie (die Burgunden) verehren," sagt treffend der Kaplan, „das Kreuz so, daß sie sich daneben eine Wodanseiche gefallen

[1]) Wir begegnen demselben Zug noch bei Kriemhild.

lassen. Der frömmste Christ zerschlägt noch immer nicht leichten Herzens ein Götzenbild, weil sich noch ein Rest von Furcht vor den alten Göttern in ihm regt." Die königlichen Brüder und die Königin Mutter Ute sind kirchlich fromm, während für Siegfried und Kriemhild das Christentum ein ganz dünnes Gewand ist, das sie zwar anhaben, aber auch jederzeit ablegen können. Und der Kaplan, der von der sittlichen Lehre Christi tief durchdrungen ist, erlebt die bittere Enttäuschung, keinen lebhaften Anklang mit seinen Worten finden zu können. Seine Mahnung an die Persönlichkeit des Erlösers, der für die Menschheit litt und unter den größten Martern und Schmerzen Vergebung predigte, bleibt ohne Eindruck auf die rachedurstige Burgundin, die wohl „einem Heiligen einen Altar bauen", aber das Rächeramt der Allmacht Gottes zu überlassen, sich nicht verstehen will. Ute verrechnet sich daher, wenn sie meint, daß ihre Tochter „dem heiligen Zeichen nicht entweichen werde, das allem Hader unter den Menschenkindern ein Ende setzte". Denn Kriemhild kann nicht ruhen, „bis des Mörders Blut geflossen", und ihre Drohung Uten gegenüber: „Halt ein! Du wirst dein ganzes Haus verderben", trifft ein. „Der Teufel regiert das Blut", und im Brudermörderkampf geht der Vernichtungsprozeß mit raschem Schritte vonstatten. Und während die Heiden in blutigen Kämpfen sich aufreiben, sich für die Erhaltung der kardinalen Tugenden ihrer Überlieferung abmühen, räumen sie unbewußt der neuen Weltanschauung das Feld. Es stellt sich Ekel und Widerwillen gegen das Blut ein, in dem sie bis an die Knie waten. Die später gestrichenen Verse Dietrichs:

„Es ist, als ob die Welt,
In ihrem tiefsten Grunde aufgewühlt
Die Form verändert. Das Vergangene

Ringt aus dem Grabe und das Künftige
Drängt zur Geburt, das Gegenwärt'ge aber
Setzt sich zur Wehre." [1])

charakterisieren am besten den damaligen Zustand. Das Ringen der Heiden ist ganz vergeblich, es beschleunigt nur den Untergang der alten Welt. „Das Zukünftige ist bereits geboren" und entfaltet sich in der symbolischen Gestalt Dietrichs von Bern zur schönsten Blüte. Das „durch Leiden Tun" des Christentums feiert in ihm einen herrlichen Sieg, er erlebt durch Unterordnung seiner Persönlichkeit in christlicher Demut zuletzt die Erhöhung. Hagen nennt einmal den Pilgrim, von dem er hörte, daß er sich freiwillig allen Entbehrungen aussetzte, verrückt und ahnt gar nicht, welche reiche Kraft aus dieser Demut fließe. Die neue Weltanschauung, so verächtlich sie auch einem Hagen und anderen Recken erscheinen mag, wurzelt sich immer tiefer und tiefer ein, um die Herrschaft des Alten trotz aller Gegenwehr anzutreten. Die entfesselten Kämpfe haben die Bande der Sittlichkeit gelockert und dem Heiden Attila fehlt der Halt, die Zügel der Regierung weiter führen zu können. Er bittet daher Dietrich, er solle ihm die Krone abnehmen und die Welt auf seinem Rücken schleppen. Dieser übernimmt die Herrschaft „im Namen dessen, der am Kreuz erblich".

Das Brechen eines Weltzustandes und das Eintreten eines neuen ist uns hier mit plastischer Anschaulichkeit vorgeführt. Eine in sich absterbende, in vollständiger Auflösung befindliche Welt neigt sich zum Abschlusse. Die christliche Weltanschauung ist da, ist aber keineswegs die beherrschende Lebensauffassung der Germanen, kann es nicht sein, ohne an den integralen Bestandteilen des noch immer lebendigen Volksgeistes zu rütteln, den eine Jahrhunderte lange Tradition ausbauen half. Die

[1]) V, S. XLVIII.

heidnischen Germanen entäußern sich zwar bei ihrer Bekehrung des alten Glaubens, aber einzelne Elemente der angestammten Religion, welche mit dem Volksgeiste harmonisch verwachsen waren, die in voller Lebenskraft sich erhielten, durften nicht angetastet werden. Alle diese Elemente des religiösen Bildungsprozesses, die in ihrer ursächlichen Verbindung mit der Entwickelung des nationalen Lebens inneres Eigentum des Volkes wurden, mußten bedingungslos gewahrt werden. Der vorherrschend kriegerische Charakter ihrer höchsten Götter war auch den Germanen eigen. Opferte aber der Deutsche seinen Götterhimmel, so geschah dies, weil ihm die neue Religion so manches bot, was er in der seinen vermißte, oder auch aus verschiedenen anderen Gründen (politische Rücksichten). Die Grundanschauungen christlicher Gottes- und Sittlichkeitsbegriffe vermochten nur teilweise eine Loslösung von den bisherigen Gebilden der religiösen Schöpfungskraft, und auch dies nur soweit sie nicht mit der nationalen Eigenart in Widerstreit gerieten.

Von diesem Gesichtspunkte aus werden wir dem Dichter folgen können. Hebbel entwirft uns ein Bild des Überganges vom Heidentum zum Christentum und bringt damit die Familientragödie am Burgundenhofe mit ihren weiteren Folgeerscheinungen in Verbindung. Er zeigt uns dieses Übergangsstadium in den anschaulichsten Farben und läßt uns die erschütternde Tragik dieses Zustandes fühlen. Die germanisch-heidnische Welt gerät infolge des Festhaltens an den überlieferten sittlichen Idealen, die jedem Herzen heilig sind, angesichts der neuen Religion mit ihren ganz anders gearteten moralischen und ethischen Wertungen immer tiefer in Verwirrung und Schuld. Die heidnischen Formen des Denkens und Empfindens, für das ethische Handeln der Germanen zu einer bestimmten Zeit berechtigt, sind durch die größere sittliche Vollkommenheit des

Christentums entwertet worden. Die alten ethischen Grundsätze und Ideale der Deutschen haben sich bereits überlebt, sind unter anderen Umständen nicht mehr anwendbar, das starre Festhalten an ihnen bedingt um so rascher ihre Auflösung. Denn der stetige Bildungsprozeß ist von weittragender Bedeutung im Weltleben, das unabläßig zur Entwickelung drängt.

Die Loslösung von den religiösen Vorstellungen hat auch die Änderung der herkömmlichen Grundanschauungen zur Voraussetzung. Die ererbte Lebensansicht muß sich dem neuen Ideenkreise anbequemen, wenn anders nicht eine religiös-ethische Verwirrung gezeitigt werden sollte, welche die verderblichsten Erscheinungen zur Folge haben muß. Blutrache und Vasallentreue, die denkbar schönsten Eigenschaften der Germanen zu einer Zeit, als sie sie unmittelbar aus ihren religiösen Reflexionen ableiteten, müssen ihnen bei verändertem Stand des sittlichen Bewußtseins zum Verderben gereichen. Denn das ewige Weltgestaltungsprinzip, die Sittlichkeit, wird von den Burgunden verletzt, welche dadurch schonungslos dem Untergange preisgegeben werden. Der Bruch der germanisch-heidnischen Weltordnung ist, wie ihre Vernichtung, durch die ewige Notwendigkeit bedingt. Das Bestehende zerfällt in Trümmer, auf denen sich dann der neue Weltzustand entwickelt. Die christliche Gesittung pflanzt das Panier der neuen Ordnung auf, ihr ist von der Vorsehung die Herrschaft vorläufig zugewiesen. Eine neue Entwicklungsphase beginnt, die in den Konsequenzen ihrer einzelnen gehaltvollen Momente neuen Lebensstoff der erstorbenen Menschheit zuführt. All die trostlosen Gefühle, all die herbe Tragik, die uns der Untergang des Zeitalters empfinden läßt, wird durch die freudige Aussicht gemildert, daß alles Sterben nur Leben in anderer Form sei, denn „nicht Stillstehen, nicht Fortgehen, nur Bewegung ist der Zweck des Lebens". (Tgb. II, 2025.)

c) „Genoveva."

Der mittelalterliche Katholizismus in seinen mannigfaltigsten Abstufungen bildet in der „Genoveva" den Hintergrund, von dem die Charaktere sich abheben. Wie in den vorher besprochenen Dramen, wird eine Familientragödie mit einer geschichtlich bedeutsamen Epoche in Verbindung gebracht. Über das Haus des Pfalzgrafen Siegfried bricht ein gewaltiges Unglück herein, dem mehrere Menschenleben zum Opfer fallen. Das häusliche Glück und die hoffnungsvolle Zukunft zweier Menschen verfällt unabwendbarem Verderben. Die edelste Vertreterin echt christlicher Demut und Versöhnung und die Ausgeburt des Bösen stehen einander gegenüber. Der Dichter sucht die beiden Gegensätze auf den gemeinsamen Boden ihres ersten Keimens, Wachsens und Gedeihens zurückzuführen. Er zeigt, wie aus dem Guten das Böse entspringt, sich entwickelt und zuletzt auf die Vernichtung des ersten hinarbeitet. Der unerbittliche Kampf zweier feindlicher Mächte spielt sich als nächstliegende Konsequenz vor unseren Augen ab. Die Repräsentantin der reinen Unschuld, nach welcher „der Mensch nicht jammern darf, seitdem am Kreuz der Heiland erblich" und der durch sie „zum Schurken reifende", von stürmischen Leidenschaften durchwühlte Mann, der leidende und handelnde Mensch, geraten miteinander in einen gefährlichen Kampf, welcher nach allen Seiten Verderben ausstreut.

In dem im Februar 1839 entworfenen Plane einer Behandlung des Genovevastoffes hebt Hebbel ausdrücklich hervor: „Es muß gezeigt werden, wie des Himmels reinster Blick die Hölle entzündet, eine ungeheure Bluttat, die aus einem holden Lächeln, einem falsch ausgelegten Blick entspringt, himmlische Schönheit, die durch sich selbst, durch ihren eigenen Glanz, ihren göttlichen Adel in Marter und Tod stürzt. Golo wird sich in der Abschiedsszene zwischen Siegfried und Genoveva der

heimlichen, das Licht scheuenden Liebe zum ersten Male bewußt. Erschütternd und tragisch in höchster Bedeutung ist dieser verhängnisvolle Augenblick, erschütternd und tragisch in jedem Sinne und auf jedem Punkte ist das Schicksal Golos, der, nicht wie Genoveva selbst, durch die Blüte seines Daseins, durch sein edelstes Gefühl unabwendbarem Verderben als Opfer fällt." Die in zügelloser Leidenschaftlichkeit sich äußernde Liebe Golos, die höllische Begier „entzündet sich an des Himmels reinstem Blick und rast blindwütend um sich." „Man kann sich," sagt Hebbel, „das größte Verbrechen und daneben Gott denken" und knüpft daher, „die Individuen als nichtig überspringend, die Fragen immer unmittelbar an die Gottheit an." Diesen Gesichtspunkt müssen wir uns stets vergegenwärtigen, um dem Dichter folgen zu können.

Das engelreine Himmelsbild Genoveva wird durch den bloßen Eintritt in das Erdendasein getrübt, an und aus ihm entwickelt sich das Böse. Das Sein der Pfalzgräfin in dieser Welt beginnt sich zu verflüchtigen, in Golo aber der böse Geist sich zu regen. Denn es kann ihm nicht aus dem Sinne, daß „die Heilige Weib ward." Wenn er daher im Gespräche mit seinem Herrn die Besorgnis äußert, „sein Christentum werde ihm die Himmelstüren nicht öffnen, wenn er es nicht an Mohrenköpfen betätige", so ist sein Bangen berechtigt, da es ihn tatsächlich in jeder Hinsicht verläßt, wodurch ihm „die Himmelstüren verschlossen bleiben".

Es hängt jetzt davon ab, ob es dem christlichen Prinzip des freien Verzichtleistens gelingt, zur Geltung zu kommen oder nicht. Im gegebenen Falle behält Golo die ungetrübte Einheit seines Inneren, er geht aus der Probe siegreich hervor. Dies tritt aber nicht ein. Denn sein Christentum ist nicht stark genug, um dem tobenden Strom seiner wachsenden Leiden-

schaft Einhalt zu tun, deren gähnender Abgrund heimlich sich weit auftut. Er sucht zwar seine Liebe im Entstehen und Aufkeimen zu unterdrücken, aber nicht mit dem nötigen Aufgebot von Kraft vollends zu ersticken. Vielmehr läßt er nach jenem Versuch, „den Schwindelrand des Turms zu umwandeln", in seinem Innern die Erkenntnis aufkommen, er habe die Berechtigung, ein Schurke zu sein. Würde Golo die christliche Religion, ihren ethischen Gehalt in sich aufgenommen und innerlich verarbeitet haben, vermöchte er nicht einem Zufall — und ein solcher ist doch seine Errettung — eine solche Deutung zu geben. Darin äußert sich in ganz deutlichen Zügen der Wunderglaube des Mittelalters. In Golo kommt auch die Denkart der großen Masse der Katholiken im Zeitalter der Kreuzzüge zum Ausdruck. Das Christentum der Menge ist ganz äußerlich, es wurzelt nicht tief genug in den Gemütern der Gläubigen, um Früchte tragen zu können. — Und während Genoveva die ideale Vertreterin echt christlicher Gesinnung ist, gehört Golo zu jener überwiegenden Majorität von Christen, denen ihre Religion eine äußere Hülle ist. Diese beiden Charaktere erwachsen aber deshalb mit innerer Notwendigkeit aus dem mittelalterlich-christlichen Lebensgrunde, weil das Christentum aus politischen und anderen, nicht so sehr aber aus religiösen Rücksichten eingeführt, nur von einer geringen Anzahl aufgenommen, verarbeitet und zum inneren Eigentume erhoben wurde, während es bei den übrigen keine positiven Resultate erzielte, sondern höchstens negativ die Menge beeinflußte (Haß Andersgläubiger, sinnlose Äußerlichkeiten). Die reinste Grundanschauung des Christentums (Genoveva) und oberflächliche Religiosität (Golo) stehen somit einander gegenüber.

Nach dem ersten Akte sind wir beinahe nicht mehr im unklaren über das weitere Verhalten des Hausmeiers. In

scharfen Zügen hat es der Dichter verstanden, dessen Seele in den geheimsten Gängen, Gemüt und Charakter in ihren wesentlichsten Punkten zu enthüllen, so daß wir in den inneren Menschen Golo einen tiefen Einblick bekommen. Noch kämpft er gegen die Welt des bösen Geistes und sucht in der besseren zu bleiben, indem er sich vornimmt, statt „Vater unser" und „Ave" zu beten, die Taten seines Herrn sich zu vergegenwärtigen, um „von seiner Trefflichkeit durchbohrt in das leere Nichts zu schwinden". Aber es bleibt für die Dauer vergebens, denn der Strom der dämonischen Leidenschaft hat ihn tief in den Strudel hinabgerissen und er kann sich dem Gewirre widerstreitender Gefühle nicht entwinden. Genovevas Nähe, ihre bezaubernde Macht läßt in ihm die sichere Überzeugung reifen, daß „dieses Weib Sünde ins Dasein rufen wird, außerordentlich wie ihre Schönheit, einzig wie sie selbst". (Akt II Sz. 5).

In dem Maße, als das Gute in Genoveva zu immer größerer Vollkommenheit und Vollendung sich entfaltet, steigert sich das Böse in Golo und gewinnt noch außerdem an Stärke und Kraft durch das Erscheinen Margarethens, die das verkörperte Prinzip des Bösen darstellt. Und dabei fühlen wir unmittelbar auch einen für die Denkart der Zeit charakteristischen Zug heraus, da in Margarethe des Teufels wühlerisches Treiben abgebildet ist; er entspricht den Vorstellungen, die das Mittelalter beherrschten. Jetzt ist für Golo kein Ausweg mehr, der Riß tut sich immer weiter auf, kein Halten ist mehr für ihn auf der abschüssigen Bahn, zumal er hastig vorwärts gedrängt wird. — Noch zucken in ihm vereinzelte Lichtstrahlen auf, aber bald verlöschen sie, düsterdunkle Nacht umhüllt sein Gemüt, er kann unmöglich umkehren, wenn der böse Geist in der Gestalt Margarethens fortwährend reizt und spornt. Nun drängt sich die Versuchung

an Genovefa heran, die in all ihrer Ratlosigkeit und Unbeholfenheit nicht ins Schwanken gerät, sondern um die Erhaltung der Unschuld, der bedrohten Ehre, des gefährdeten Eheglücks kämpft. Dem sinnlich glühenden Liebeswerben Golos tritt sie bedächtig entgegen und ruft, aufs äußerste getrieben, ihm jene Worte zu, welche sogar im Angesichte des Gemahls mit tiefer Schamröte ihre Wangen bedeckten. Heftig muß ihre Erregung sein, wenn sie einem fremden Manne das zu sagen sich genötigt fühlt, was sie in ihrer wahrhaften Schüchternheit kaum ihrem Gatten gestand. Von der rasenden Liebesglut Golos bestürmt, sucht sie ihren sittlichen Halt in dem christlichen Prinzip des Leidens und Duldens zu stählen, um als der reine Mensch des „Vater unser" ungebrochen allen Verlockungen zu widerstehen. Dornenpfade sind es, auf denen sie wandeln muß, aber die Wunden, die sie dabei empfängt, verbürgen ihr um so sicherer den Triumph der sittlichen Reinheit über die tückischen Lüste der Hölle. In ihrem Martyrium bleibt sie fest und ungebeugt und wankt nicht, selbst nicht in den Momenten der höchsten Schmach. (Siegfrieds Verdacht und Glaube an die Schuld seiner Gattin.) Alle möglichen physischen und seelischen Qualen vermögen das reine Gemüt Genovefas nicht zu trüben, „auf Dornenwegen steigt sie zur himmlischen Verklärung empor".

Das an dem Guten werdende Böse mag noch so schrecklich wüten, seine angestrengten Bemühungen, das Gute in seinen Kreis zu ziehen, bleiben vergeblich, vielmehr drängt es unaufhaltsam unabwendbarem eigenen Verderben entgegen. Das Böse scheitert an der Macht des Guten, aber „Gut wie Bös fließen aus einer einzigen Quelle und entstehen dadurch, daß diese Quelle durch verschiedenen Boden rinnen muß"[1]).

[1]) II, XXII.

An den Gestalten Genovefas und Golos offenbart sich, wie bereits zu Beginn bemerkt und weiter auch ausgeführt wurde, die Weltanschauung des germanisch-christlichen Mittelalters. Wie in den „Nibelungen" der Dichter uns die christliche Lebensansicht der Germanen in ihren verschiedenen Abstufungen an den einzelnen Gestalten zum Ausdrucke kommen läßt, so zeigt er uns auch hier „die einzige Quelle, die, weil sie durch verschiedenen Boden rinnen muß, an zwei wesentlich differenzierenden Erscheinungen zutage tritt". Wie in den „Nibelungen" nur die erste Gruppe (Kaplan, Pilgrim, Rüdeger und Dietrich von Bern) das verinnerliche Christentum repräsentiert, den Burgunden aber — von dem hartgesottenen Heiden Hagen und Brunhild abgesehen — jede tiefere Erfassung der christlichen Idee abgeht, so kommen auch hier zwei auf christlichem Boden mögliche, notwendig hervortretende Menschenbildungen zum Vorschein, die edelste Vertreterin des „urchristlichen" Geistes und der „kirchliche Christ", dem der Sinn echten Christentums verschlossen bleibt. Und während daher die Pfalzgräfin unter der Wucht des über sie hereinbrechenden Unglücks nicht sinkt, sondern aus der Religion der Versöhnung reiche Kraft schöpft, vermag Golo seine Lebenslust nicht zu dämpfen, in seinem Glauben nicht den nötigen Halt zu finden. Das alte Heidentum ist noch, wie einige Jahrhunderte zuvor, stark genug, um sich in seiner ganzen Gewalt geltend zu machen; zu neuem Leben erwacht, drängt es zur Befriedigung der natürlichen Triebe und entfacht den Funken der Liebesleidenschaft zu lichterlohem Brande, der nicht so sehr das duldende Weib, als den rasenden Jüngling verzehrt. Das verhängnisvolle Verhältnis zur Frau seines Herrn richtet furchtbare Verwüstungen in seinem Innern an, zerrüttet aufs schauerlichste sein Seelenleben. Und wenn er auch die ganze Tragweite seines teuflischen Vorgehens empfindet, vermag er sich dennoch nicht mehr aufzuraffen. An

sich selbst verzweifelnd, stürzt er sich besinnungslos den höllischen Mächten in die Arme, „er leert das Maß des Grausens" und kann zuletzt „den inneren Ekel nicht mehr durch neue Schuld steigern". Er stirbt endlich, sich selbst richtend, während Genoveva ihr welkes Dasein noch durch einige Jahre führen muß, um zur himmlischen Verklärung, geadelt und gereinigt, emporzusteigen.

Wenn wir die beiden Hauptcharaktere betrachten, drängt sich uns unwillkürlich die Frage auf: Worin liegt Genovevas Schuld, daß sie zugrunde gehen muß? Die Antwort finden wir, wenn wir die Kunsttheorie Hebbels kennen. Über den engen Kreis einer bestimmten Weltanschauung hinweg knüpft der Dichter an den großen sittlichen Prozeß, unmittelbar an die Gottheit an. Genoveva ist schuldig, denn das Gute und Schöne an sich, seine bloße Existenz, trägt bereits den Keim der Schuld. Sie verursacht die „sündige Liebe" mit all ihren unheilvollen Konsequenzen, wodurch eine sittliche Verwirrung hervorgerufen wird. Die Notwendigkeit des ethischen Ausgleichs macht ihren Tod zur Notwendigkeit. „Es ist töricht, von dem Dichter zu verlangen, was Gott selbst nicht darbietet, Versöhnung und Ausgleichung der Dissonanzen. Aber allerdings kann man verlangen, daß er die Dissonanzen selbst gebe und nicht in der Mitte zwischen dem Zufälligen und Notwendigen stehen bleibe. So darf er jeden Charakter zugrunde gehen lassen, aber er muß uns zeigen, daß der Untergang unvermeidlich, daß er, wie der Tod mit der Geburt selbst, gesetzt ist" (Tgb. II, 2776). Aber Genovevas Tod erscheint auch aus den Verhältnissen ihres geistigen Milieus, den Grundbedingungen der christlichen Lebensanschauung heraus als Notwendigkeit. Sie, die in den Fußtapfen des Heilands wandelt, muß auf Dornenpfaden der Region ewiger Reinheit sich nähern, sie, die der Erdenstaub berührte, die Bosheit zu beflecken

wagte, muß auf einem martervollen Leidenswege die Himmelskrone sich erwerben. — Ihr Tod ist daher notwendig wie der Golos, damit die aufgerüttelte Menschheit, die Weltordnung wieder hergestellt werde. Golo vergreift sich an den Grundrechten der Menschheit, deren notwendiger Bestand aber seinen „Empörungsversuch" zum „Selbstmordversuch" macht. Er ist durch die Entwickelung, die seine Leidenschaft nimmt, zum Richter seiner selbst bestimmt, unbewußt arbeitet er auf seine eigene Vernichtung los, ein Spielball in den Händen der Vorsehung, die ihn im geeigneten Momente zertritt. In symbolischer Weise hat der Dichter durch das Erscheinen von Dragos Geiste (Szene zu Straßburg) das Walten einer höheren Macht angedeutet, welche hinter all den Verirrungen der Menschenkinder nach ewigen Gesetzen richtet. Aller Trotz und Übermut muß zuletzt dem naturnotwendigen Gange der Welt, der ewigen Ordnung der Dinge unterliegen. „Im sittlichen Staat ist jeder Empörungsversuch ein Selbstmordversuch." Die Maßlosigkeit des Individuums (Golo) ruft eine sittliche Verwirrung hervor und die Verletzung der Idee macht die Wiederherstellung derselben in ihrer Einheit notwendig. Die „Korrektur" macht sich in ihren Rechten geltend und alle Versuche des Menschen, sich der strafenden Hand zu entziehen, sind zwecklos. Die Selbsterhaltung der Menschheit, der Gesamtheit, erheischt seinen Tod, das Einzelleben muß im Interesse des Ganzen erliegen. Die starre eigenmächtige Ausdehnung des Individuums endet mit dessen Vernichtung; über das Grab des Menschen hinweg pulsiert die Welt weiter in raschem Tempo.

Die Grundidee, die Hebbel einmal als die christliche der Sühnung und Genugtuung durch Heilige bezeichnete, brachte es mit sich, daß der Dichter das historische Zeitbild in den mannigfaltigsten Schattierungen malte. Die klösterliche Gesinnung und die asketische Stimmung des Mittelalters

durchwehen mit leisem Hauche die ganze Handlung des Stückes. Neben der Heiligen und ihrem Gegenbilde zeichnet uns der Dichter in Balthasar und Genossen mit lebhaften kräftigen Zügen jene „wahren Christen", denen die Religion als Deckmantel für ihre Gemeinheit und Niedertracht dient. Sie schlagen das Kreuz, beten sinnlos das „Vater unser", innerlich aber sind sie die verworfensten Individuen, böse Nattern, „das Blattergift der Menschheit". Mord und Diebstahl haben sie auf dem Gewissen und fühlen sich dabei doch als „ehrliche Christenmenschen". Margarethe ist die leibhaftige Hexe des mittelalterlichen Volksglaubens, während Katharina, kirchlich fromm, der Gemeinheit nicht ganz ferne steht und ihr Christentum nur zur Schau trägt. Der Pfalzgraf ist der Durchschnittstypus des christlichen Ritters im Mittelalter, ohne jede ausgeprägte Individualität, den wir im Drama selbst zu wenig kennen lernen, um uns eine genaue Vorstellung von seiner Persönlichkeit verschaffen zu können. Ergänzt wird diese Gruppe von „Gläubigen" durch den rohen Instinktmenschen, der uns in der Gestalt des Wahnsinnigen entgegentritt. Der mittelalterliche Judenhaß kommt in seiner grausamen Unmenschlichkeit zum Vorschein:

„II A. 5. S. Golo: Was hat der Jude getan?

Balthasar: Getrunken aus dem Brunnen.

Golo: Hat er ihn auch vergiftet? (das Motiv der Brunnenvergiftung, das den Juden zur Last gelegt wurde)."

In wenigen Worten entwirft uns der Dichter ein Bild der damaligen Zustände. Wir sehen den zu Tode gehetzten Juden, der von allen Seiten angeschuldigt wird, „dessen Maß der Leiden tatsächlich erfüllt ist, wenn man ihm nicht mehr gönnt, zu trinken, was man dem grindigsten Hunde nicht verbieten würde". Er ist vogelfrei, der Laune des Herrn wie des Gemeinen preisgegeben: Ein Ritter hat in seinem Herzen das

Schwert versucht, ein Knappe hieb ihm das linke Ohr ab und warf es seinem Hunde vor. Alle diese unmenschlichen Mißhandlungen riefen in dem gepeinigten Juden einen solchen Grad von Verbitterung und Haß hervor, daß er sogar vor dem letzten Lebenshauche keine Versöhnung kennt und mit einem gräßlichen Fluche auf den Lippen verscheidet. Und als er tot vor dem Tore niederfällt, zeigt sich erst recht die Bestialität der „Christenleute": „Da mag er liegen, bis die Raben ihn fortschleppen." Keine Spur von jener milden Versöhnung, die Christus selbst im Tode predigte, ist in diesen vertierten Menschen vorhanden[1]). Mit Ausnahme der Pfalzgräfin sind alle Personen des Stückes in finsterem Aberglauben befangen, in welchem zuletzt der eigentliche Glaube der Masse im Mittelalter aufgeht. Hexenwesen und Zauberspuk, übernatürliche Kraftäußerungen eines Geisteskranken (des tollen Klaus) werden uns entsprechend dem Geiste der Zeit vorgeführt. Und durch die unheimlich bange Stimmung dieser merkwürdigen Epoche klingt schon die neue ritterliche Anschauung, das neue Humanitätsideal durch (III, 8). Alle diese Details werden von dem Dichter in farbenreichen Strichen gezeichnet und fügen sich abrundend dem geschichtlichen Zeitbild an, welches der Dichter vor unseren Augen entrollt.

d) Maria Magdalene.

Wie in der „Genoveva" eine bestimmte Form des Christentums, der mittelalterliche Katholizismus als künstlerisches

[1]) Werner hebt I, XXXIX noch außerdem die Bedeutung dieser Episode hervor, die nicht nur als Zeitcharakteristik anzusehen, sondern auch tiefer, symbolisch zu fassen sei: Der Jude versinnbildliche die Idee des stellvertretenden Leidens. —

Problem behandelt wird, bildet in dem letzten Drama, das wir zu besprechen haben, der norddeutsche Protestantismus die geistige Atmosphäre, in die uns der Dichter einführt[1]). Wie in den bisher besprochenen Werken ist der Vorwurf eine Familientragödie, der Grund- und Nährboden aber, aus dem die Katastrophe erwächst, die protestantische Lebensauffassung in ihren weitgehenden Konsequenzen. Die Idee der rücksichtslosen Verantwortlichkeit des Menschen für sein individuelles Handeln, die ebenso der katholischen Weltanschauung mit ihrer Sünden- und Gnadenlehre, wie auch dem ethischen Standpunkte des Dichters fremd ist, bildet gleichsam die Bahn des Lebens, auf der die ehrsamen Kleinbürger straucheln und dann zugrunde gehen. Und hier zeigt sich am stärksten der verderbliche Einfluß des Christentums, von dem der Dichter so oft gesprochen hat. Die christliche Religion erkennt dem Menschen eine große persönliche Willensfreiheit zu, konzentriert das Individuum ganz auf sich. Dadurch aber entfremdet sich der Mensch immer mehr dem Universum, in das er sich nicht zu finden weiß. Die Sinnlosigkeit zeigt sich in ihrer ganzen Blöße beim Handeln der Hauptpersonen in unserem Drama, die weltentfremdet daherwandeln und in Frevel verstrickt werden, durch die sie schonungslosem Verderben anheimfallen. Ihr ganzes Unglück entspringt jener imaginären, individuellen Freiheit und der Verantwortlichkeit für Handlungen, die nur im Lichte trockenen Buchstabenglaubens notwendig erscheinen kann. Aber der Dichter versteht es, die Herbheit der Handlung zu mildern und zugleich ihr einen tieferen, universelleren, symbolisch bedeutsamen Zug zu verleihen. Die Handlungen, welche die Individuen begehen, sind nicht nur schwere Verstöße

[1]) Zur Ausführung eines „Luther", den Hebbel plante (V. S. 191 f.), kam es nicht.

nach den Begriffen ihrer angestammten Religion, diese Menschen vergreifen sich auch an der Idee (Verletzung der heiligen Bande der Ehe durch Klara, bornierter moralischer Standpunkt Meister Antons, usw.) und rufen mittel- und unmittelbar eine Verwirrung in der sittlichen Weltordnung hervor, deren notwendiger Einheit sie zum Opfer fallen. Und über das enge protestantisch-religiöse Milieu hinweg, durch welches die Hauptpersonen in erster Linie zugrunde gehen, „knüpft der Dichter, die Individuen als nichtig überspringend, die Fragen, unmittelbar an die Gottheit an". „Der immanente Trieb zum ethischen Fluidum" macht den Tod dieser Menschen zur Notwendigkeit. Eine Äußerung Hebbels an Elise (Br. I, S. 190) formuliert in prägnanten Worten das Wesen der tragischen Schuld in dem Drama: „Aus der bloßen spröden Einseitigkeit, ohne Beimischung des positiv Bösen, ist die Schuld abgeleitet, alle Personen, sogar Leonhard sind im Recht." Die Tragik erwächst nun daraus, daß diese Personen unter solchen Verhältnissen zusammentreffen. „Das Tragische ist aus ihrem zähen und in sich selbst begründeten Beharren auf den überlieferten patriarchalischen Anschauungen und ihrer Unfähigkeit, sich in verwickelten Lagen zu helfen, abgeleitet." Die durch den engen Gesichts- und religiösen Anschauungskreis hervorgerufene Entfremdung trägt somit, wie bereits hervorgehoben wurde, in erster Linie zum Untergange der wackeren Menschen bei.

In dem kleinbürgerlichen Milieu der Tischlerfamilie und der Personen, welche zu ihr in Beziehung stehen, zeigt sich die protestantische Weltansicht in verschiedenen Abstufungen. Meister Anton ist der konservative Vertreter des Bestehenden von der bürgerlich-guten, beziehungsweise unbewußt schlechten Seite. Ihm schließt sich der Sekretär mit seinen gemildert-konservativen Anschauungen an. Die zweite Gruppe (Leonhard,

Frau Wolfram) vereinigt in sich die Repräsentanten der durch und durch entarteten Welt. Zwischen diesen beiden extremen Richtungen hält die brave Tischlersgattin die Mitte. Ein reiches Gemüt, strenggläubig, aber voll liebreicher, zarter Einfachheit leitet sie gewissermaßen zu den Vertretern des Neuen, ihren beiden Kindern hinüber, deren ganz anders geartete Lebensansichten sie das nötige Verständnis entgegenzubringen sucht und nicht, wie ihr Mann, fremd gegenübersteht. Klara und Karl prüfen Überlieferung und Herkommen mit freiem kritischen Auge. Der milde, versöhnliche Sinn Klaras empfindet die Herbheit der Zustände aufs härteste. Aber während sie passiv verharrt und ihre Unzufriedenheit, ganz ihrem Naturell gemäß, in einer geheimen Sehnsucht nach einem von wahrhaft göttlichem Geiste durchtränkten Glauben äußert, strebt Karl, aus den engen Schranken seiner Umgebung loszukommen. In ihrer kindlichen Naivität und anmutigen Einfalt glaubt Klara, den wahren Lichtstrahl des Glaubens, den sie in dem lutherischen Bekenntnis vermißt, im Katholizismus finden zu können und ruft in ihrer Schwärmerei einmal zu Gott: „Ich wollt', ich hätt' einen Glauben wie die Katholischen. Meine ganze Sparbüchse wollte ich leeren und dir ein schönes vergoldetes Herz kaufen und es mit Rosen umwinden. Unser Pfarrer sagt, vor dir seien Opfer nichts, denn alles sei dein und man müsse dir das, was du schon hast, nicht erst geben wollen!" Und dieses Mädchen, das den Mangel an versöhnlicher Liebe als Lücke in ihrem Leben empfindet, verbleibt bei ihrem angestammten Glauben aus Ehrfurcht vor dem Vater, für den sie überhaupt alles zu opfern bereit ist. Sie geht in den Tod aus Angst, „er käme sonst um", sein Leben ist ihr teuerer als das ihrige. Und der Konflikt, in den sie hineingerät, erhebt sich zu erschütternder Tragik, weil durch ihn dieses Mädchen dem sicheren Untergange anheimfällt. Der

Tod der Tischlerstochter aber erweist sich als zwingende Notwendigkeit, weil ihr Verhältnis zu Leonhard, symbolisch genommen, eine Verletzung der Idee zur Folge hat. Das notwendige Eingreifen der „Korrektur" verleiht dem Ganzen jenen tiefen Zug, der uns den ewigen Zusammenhang der Dinge offenbaren, das Weltendasein in seiner Wurzel aufzeigen und vergegenwärtigen soll, daß „das Individuelle nur eine Anschauungsform ist, unter der das große Leben in seiner großen Gesamtheit sich anschaut und den immanenten Trieb zum Ethischen als sittliche Selbsterhaltung des ethischen Fluidums" zur unumstößlichen Grundbedingung hat.

Während Klara dem Andrang der Verhältnisse erliegt, gelingt es ihrem Bruder, der seit der frühesten Jugend über die engen Schranken seines Milieus hinausstrebte, sich aufrecht zu erhalten und so dem Neuen zum Triumphe über das Alte zu verhelfen[1]).

Die von bürgerlichen Elementen durchsetzte protestantische Weltanschauung ist in der Tat veraltet, morsch, kraft- und saftlos. Sie zeitigte eine bis zur Verzerrung getriebene Standesmoral, welche im Meister Anton und den übrigen Personen des Dramas zum Vorschein kommt. Sitte und Rechtlichkeit treten an die Stelle von Sittlichkeit und Recht und sie sind die einzigen Triebfedern im Handeln des sonst so ehrsamen Tischlermeisters. Der vom kleinbürgerlichen Milieu stark beeinflußte moralisch-religiöse Standpunkt verhärtet diesen

[1]) Treffend hebt daher Arno Scheunert hervor, daß Karl eine in ihrer Hilflosigkeit noch markloſe, unangetastete Welt repräsentiere, die aus der alten, erschütterten hervorwachse. In ihm erhebe sich die neue Potenz zur Geltung und dadurch finde die Menschheit auf einen Augenblick das gestörte Gleichgewicht wieder und rinne zum Symbol der in sich zur Einheit gelangten Idee zusammen. (Arno Scheunert: „Der Pantragismus" . . . . S. 121 und 122.)

in sich gekehrten Menschen immer mehr, so daß er sich allem andern, außerhalb seines Horizontes Liegenden, mit einer gewissen Starrheit verschließt und zuletzt es gar nicht zu begreifen vermag. Indem er über seinen Kreis nicht hinauszublicken wagt und endlich es auch nicht kann, weiß er nur harter Pflichterfüllung das Wort zu reden, die in eine erschreckende Pedanterie ausartet und ihn fast zum Pharisäer macht. So schwindet bei ihm das Verständnis fürs Leben und er wird seinen Kindern und diese ihm zum Geheimnis. Karls Worte: „Hier im Hause haben wir zweimal zehn Gebote. Der Hut gehört auf den dritten Nagel, nicht auf den vierten! Um halb zehn Uhr muß man müde sein. Vor Martini darf man nicht frieren, nach Martini nicht schwitzen. Das steht in einer Reihe mit: Du sollst Gott ehren und fürchten", charakterisieren überaus trefflich den schweigsamen Alten. Und als nach dem Tode Klaras der Sekretär Meister Anton die Worte zuruft: „Er war's nicht wert, daß ihr Opfer gelang", taucht in ihm die Ahnung auf, daß er die Welt nicht verstanden habe und nicht verstehe.

Wenn Hebbel von der Dichtung verlangt, sie solle individuell und allgemein zugleich gestalten, führt er diese Forderung in gelungener Weise in der „Maria Magdalene" durch. Ein individuelles Ereignis gewinnt durch die symbolisierende Darstellungsart eine allgemeine Bedeutung und steht in seiner ergreifenden Tragik einzig da. In dieser Dichtung weht „der Geist, der in jede Form der Existenz und in jeden Zustand des Existierenden hinübersteigen und von jener die Bedingnisse und von diesem die Grundfäden erfassen und zur Anschauung bringen soll." An den singulären Erscheinungen veranschaulicht der Dichter das Unendliche, denn „Dichten heißt Abspiegeln der Welt auf individuellem Grunde".

Es wäre noch kurz Hebbels unvollendetes Drama

e) Demetrius

hervorzuheben. Hier wird mit großem Geschick der Versuch gemacht, das Christentum in jener Phase darzustellen, in der es, vollends erstarrt, nur an untergeordneten Äußerlichkeiten zur Geltung kommt. Nicht bildet es mehr das ersehnte Ideal heilsbedürftiger Menschen (Genoveva, Dietrich von Bern usw.), es ist bereits zum Werkzeug kühl berechnender Diplomatie herabgesunken, die mit ihm politischen Schacher zu treiben wagt. Für irdische Herrlichkeit ist Demetrius bereit, Konzessionen auf Kosten der Religion zu machen. Auf die äußere Macht der Kirche wird von den Vertretern Christi großer Nachdruck gelegt. Der Prozeß der Erstarrung, der in der „Genoveva" begonnen, in der „Maria Magdalene" gewaltig fortgeschritten war, kommt hier als etwas Fertiges zum Ausdruck. Kirche und Kirchlichkeit nehmen die Stelle von Christentum und Christlichkeit ein, die Religion ordnet sich dem Staatsinteresse unter, sinkt zu dem herab, was mit dem landläufigen Ausdruck „Staatsreligion" bezeichnet wird, andererseits sucht sie durch prunkvolles Schaugepräge einen herrlichen Glanz zu verbreiten.

In allen bisher besprochenen Dramen behandelt der Dichter die einzelnen historisch bedingten Formen des Christentums als künstlerisches Problem und verfährt dabei unvoreingenommen mit objektiver Wahrheit, wie es dem Künstler zukommt. „Da dem Dichter das Geheimnis des Lebens anvertraut ist, ergreift er jede Existenz in ihren allgemeinen und besonderen Bedingungen und davon sind die religiösen nicht ausgeschlossen." (Tagb. IV, 5841.) Als Uchtritz nach der Lektüre der „Nibelungen" voll Bewunderung für die Verherrlichung des Christentums in diesem Werk war, erwiderte ihm Hebbel, daß der Künstler einer jeden Erscheinung, indem

er sie aus der Zeit heraus begreift und beurteilt, somit auch der Religion gerecht werden kann und muß. „Die begeisternde Stunde bringt dem Dichter den Schlüssel zum Weltall, nun kann er eintreten, wo er will." Darum weist der Dichter der Kunst die Rolle der absoluten Religion zu, welche die hohe Aufgabe hat, alle bisherigen religiösen Systeme, die sich als vergängliche Formen und Erscheinungen des ewigen „Urgrundes" erwiesen haben, abzulösen.

V.

Schluß.

Die Vorstellungen von Gott und Welt, Religion und Glauben erfüllten bereits seit der frühesten Jugend den Ideenkreis des Wesselburner Maurersohnes. Er glaubte einst den lieben Gott im Traume zu sehen; es war ein schwankendes Seil hoch am Himmel aufgeknüpft, auf welches Gott ihn setzte und schaukelte. Der Knabe hatte große Angst, wenn er in die Wolken hinaufflog; er wollte, so oft das Seil die Erde berührte, wieder herausstürzen, hatte aber nicht den Mut dazu. Er erinnert sich noch all dieser Empfindungen in späten Tagen. Ein anderes Mal, erzählt er, hielt er einen Zimmergesellen, der in das Haus seiner Eltern kam, für seinen himmlischen Herrn. Der junge Christian Friedrich wird reifer und denkt sich Gott als Dichter, der in stetem Schaffen Werke hervorbringt, die seine Kinder, die Menschen beglücken. „Gottes Sohn" erfüllt sein Inneres mit inniger Teilnahme, seine Leidensgeschichte erregt gewaltiges Mitleid in ihm, und er vergießt heiße Tränen. Sein Verhältnis zum höchsten Vater beruht auf einer persönlichen Annäherung, einem gegenseitigen vertraulichen Verkehr, in dem er sich so wohl und behaglich fühlt. Sein Glaube ist kindlich innig, darum über allen Zweifel erhaben. Gott erscheint ihm als „guter Hausvater über den Sternen", Christus als der „Mittler zwischen dem Ewigen und Vergänglichen". Der Knabe wird zum Jüngling und da macht sich bereits der Denker geltend. Der Zauber, der von dem ihm anerzogenen Glauben bis jetzt

ausging, verflüchtigt sich immer mehr, die väterliche Religion unterzieht nunmehr der Skeptiker einer strengen Prüfung. Bald kommt er zur Einsicht, daß „manche Menschen nur darum an einen Gott, eine Unsterblichkeit glauben, weil sie so ungeheuren Ideen nicht zu opponieren wagen". Das mögen diejenigen tun, denen die Religion ein „Sichschlafenlegen" ist, der selbständige Denker kann sich mit ererbten „Nichtigkeiten" nicht zufrieden geben. Das Bestehende zerfällt unter der Hand in Trümmer, und nur langsam vermag sich der „Opponent" an dessen Stelle seine neue Weltanschauung zu errichten. Schwere Kämpfe stellen sich in dem Übergangsstadium ein, in dem gleichsam Vergangenheit und Zukunft um ihre Formen ringen. Die erste Folge dieses verzweifelten Ringens ist eine trostlose Gegenwart. „Jenes Leben ist nichts und dieses wird verbittert durch den Glauben an jenes", ruft er sich in seiner qualvollen Lage zu. (Tgb. I, 10). Selbstverständlich kommt bei diesem bewegten Denkprozeß seine angestammte Religion, das Christentum, sehr schlecht weg. Anfangs tauchen in ihm Zweifel an der Wahrheit der christlichen Offenbarung auf. „Sie folgt nicht einmal aus christlichen Begriffen," schreibt er am 23. Juli 1835 ins Tagebuch, und gelangt im Laufe der Zeit zu abschließenden Resultaten, deren wir bereits Erwähnung getan haben und auf die wir noch zurückkommen werden. Die Frage der persönlichen Unsterblichkeit interessiert ihn zunächst und er befaßt sich unablässig mit der Lösung dieses gewaltigen Problems, Verzweiflung bemächtigt sich seines Inneren, er empfindet schwer die Tragweite des Zeitpunktes, „in dem das Elixier des ewigen Lebens erfunden würde, da das zugleich ein Beweis dafür wäre, daß die Toten nie aufstehen können, sie, die Armen, für ewig, ewig tot!" Noch sucht er, tastet er nach einem positiven greifbaren Ersatz für das unter der Hand zerfließende Herkommen, dessen „Nullität" er einsieht. „Wenn

der Mensch," überlegt er, „eine Mischung aus allen Naturstoffen wäre, so wäre jenes Elixier vielleicht ein Gebräu aus allen animalischen und vegetabilischen Stoffen." (Tgb. I, 14). Aber diese materialistische Anschauung sagt ihm nicht zu, denn dem Materiellen geht die Dauer ab, unter der er den höchsten Grad geistigen Gehalts versteht. (Tgb. I, 27). „Ist aber das Leben ein Nichts, fragt er? Das Nichts überhaupt, das Nichts an Stelle des Alls, das Nichts ohne Vergangenheit und Zukunft, das Nichts, welches nicht allein die Wirklichkeit, sondern auch die Möglichkeit alles übrigen ausschließt?" Nein, ruft er sich zu: „Man kann sich alles eher denken, Gott, den Tod, nur nicht das Nichts." (Tgb. I, 1353). Er muß von neuem beginnen, um zur Klarheit über die schwebenden Fragen zu kommen. Der Gang seiner Gedanken drängt ihn hastig immer weiter, bis er auf den richtigen Weg gelangt, allmählich den Gipfel erreicht, von dem aus er tiefere Einblicke ins Weltenleben gewinnt, sich in den Irrgängen des Daseins orientieren lernt und vertrauensvoll jene Bahn betritt, auf der er sich fortan mit Sicherheit bewegt. Jedes Schauen eröffnet ihm eine weite Perspektive. Dem vor seinen Augen sich lichtenden Halbdunkel ringt er Geheimnis auf Geheimnis ab. Mühsam ist sein Ringen, hart muß er sich das Licht der Aufklärung erwerben. Durch stetes Bespiegeln und Auskundschaften seines Selbst entsteht in ihm die verzweiflungsvolle „Ahnung eigener schauerlicher Unendlichkeit, er trifft auf einen Punkt, wo ihm das eigene Ich als Gespenst gegenübertritt". Aber sein Erkenntnisdrang wird dadurch nicht geschwächt. Er legt sich keine neue Frage vor, ohne früher eine neue Anschauung gewonnen zu haben. Mit dem Saft des Lebens muß er sich die Wahrheit erstreiten, er kann dies nicht „dem Zufall und dem Schicksal überlassen". Diesen Denkprozeß, den Elise als Krankheit bezeichnet, erkennt der Dichter als die Quelle

seines, wie überhaupt jedes höheren Lebens an. (Br. I, 53.) Auf das Glück im gewöhnlichen Sinne muß er zwar verzichten, „dafür gibt es Stunden, die ihn mit überschwenglichem Reichtum innerer Fülle überschütten. Dann löst sich ihm irgend ein Rätsel, er fühlt sich selbst in seiner Würde und Kraft, er erkennt, daß seine größten Schmerzen nur die Geburtswehen seiner höchsten Genüsse sind." Darum vergönnt er's anderen Stunden um so lieber, daß sie ihn peinigen und martern, als er weiß, daß sie ihm auch ihren ganzen Inhalt, der so manchen selig macht, bringen wollten, doch nicht erquicken könnten. Die Erde hat ihre Rechte, aber wenn er auch mit den Wellen kämpfen muß, so reicht doch das Haupt über sie hinaus und sein Blick erfaßt die ewigen Sterne. Er lebt (dies ist seit einigen Jahren kein leeres Wort mehr, fügt er hinzu) schon im Weltall, und je inniger er von der Nichtigkeit des irdischen Treibens (nur nicht im sogenannten christlichen Sinne) überzeugt wird, desto mehr freut er sich, daß es ihm gestattet wird, von einem Grad zum anderen, nicht nach dem allgemeinen Schicksal hinüber zu kriechen, sondern hinüber zu springen. Mit zäher Ausdauer beharrt er auf seinem Beginnen, bis der Moment kommt, in dem helle Strahlen die Bahn erleuchten, die er daherwandelt, und ihm ermöglichen, die bei verschiedenen Anlässen gemachten Beobachtungen zu sammeln und zu einem einheitlichen Ganzen zu vereinigen. Der unermüdlich arbeitende Geist kommt bald zur Einsicht, daß die menschlichen Verhältnisse, das Erdendasein, nur so lange etwas Peinliches für ihn bergen konnten, als er sie nicht durchschaut, nicht erkannt habe, daß „sie auf die Natur basiert seien". Indem er sich in diese vertiefte, alle Abweichungen auf sie zurückführte und zu erklären suchte, erscheint ihm „die Seele unvergänglich, wenn man sie auch als Ausfluß des Körpers, der nicht unabhängig für sich besteht, betrachtet." „Wenn auch die Seele das Sublimat einer materiellen

Kraftmasse sei, so leuchte es ihm dennoch nicht ein, warum es nicht als Ganzes sollte fortbestehen können, warum es mit dem Stoff, aus dem es hervorging, sollte vergehen müssen." (Tgb. I, 90). Das edle Bestreben, ex fonte ipso Aufklärung über die Rätselhaftigkeit des Universums zu schöpfen, führt ihn zu jenen abschließenden Ansichten über Welt und Leben, Tod und Unsterblichkeit, die wir unter den „metaphysischen Grundproblemen" ausführlich besprochen haben. Bei diesem Gang der Entwickelung fällt auch der Schleier vom Antlitz des Gottes seiner Jugend, und dreist blickt ihn der junge Skeptiker an. Bald sieht er die Unzulänglichkeit des einst seine rege Phantasie beherrschenden „gütigen Hausvaters über den Sternen" ein, und er ruft sich in einer Stunde stiller Einsamkeit zu: „Ich kann mir keinen Gott denken, der spricht." Der persönliche Gott tritt ganz in den Hintergrund, an seine Stelle tritt die Idee (Universum, Natur). Das Christentum, über dessen Wert er bereits sehr früh nachdenkt (1835), verliert zwei Jahre später vollends den Glanz des „Höheren". Wenn er auch zeitlebens die Überzeugung hat, daß „der Glaube die hellste Wirksamkeit des Geistes ist", bleiben ihm dennoch alle bisherigen Religionen, darunter auch das Christentum, „Produkte höchster Eitelkeit". Und in dem Maße, als sich sein Vorstellungskreis erweitert, rundet sich auch seine Weltanschauung ab, die mystisch pantheistisch in ihrem Kern den Inhalt seines Lebens ausmacht, und der er bis zum letzten Odemhauch treu war. Aufs Große war stets sein Streben gerichtet, groß war auch der geistige Ertrag seines Suchens und Forschens. Von der theistisch-religiösen Auffassung ringt er sich mit der Zeit zur pantheistischen durch, die den Grundzug seiner Lebensanschauung bildet. In der religiösen Entwickelung der Menschheit ist ihm die Kunst das Höchste, Bleibende und alles Überdauernde. —

VI. Anhang.

Die Verwandtschaft von Hebbels Ansichten mit denen seiner Vorgänger und Zeitgenossen.

Allgemeines.

Der geistige Gehalt, die großen Tendenzen einer Zeit, geben einzelnen genialen Männern die Gelegenheit, auf das mächtig pulsierende Leben gestaltend einzuwirken. Die verschiedenartigen Reformbestrebungen, die sich im 18. Jahrhundert zu so starker Geltung erhoben, trugen nur langsam und vereinzelt Früchte, erst die Heroen des klassischen Zeitalters gaben ihnen Form und Inhalt. Die klassische Dichtkunst kristallisiert das in der Volksseele schlummernde ethische Empfinden in den reinen und harmonischen Formen des Kunstwerkes. Die Männer der Wissenschaft befreien sich immer mehr von ihrer bisherigen Einseitigkeit und erheben das Prinzip allseitigen Forschens als notwendiges Postulat jedes Forschens überhaupt. Rege und eifrig wird gearbeitet, es hat den Anschein, als ob man das Versäumte nachholen wollte.

Nur die Theologie muß sich in den Grenzen des Möglichen aus zwei Gründen halten:

1. Das einschlägige Gebiet war noch nicht ganz vorurteilslos erforscht, es mußte erst dazu die wissenschaftliche Grundlage geschaffen werden.

2. Man mußte den Modus suchen, um die „Wahrheit des überlieferten Glaubens" mit den Resultaten und Errungenschaften der Wissenschaft in Einklang zu bringen, wenn anders

nicht das Hergebrachte, bisher als unumstößliche Heilstatsache Betrachtete, bedenklichen Erschütterungen ausgesetzt werden sollte. — Die Einseitigkeit mancher religiösen Strömungen (Rationalismus, Pietismus u. a.) ließ diese nicht für die Dauer Wurzel fassen. Im Streite der Tages- und Parteimeinungen setzte die nun auf wissenschaftliche Basis gegründete Theologie ihre Arbeit fort, unumwunden konnte sie aber die Wahrheit aus den bereits hervorgehobenen Gründen nicht aussprechen. Dies geschah von einer ganz anderen Seite. Neben den Theologen von geistlichem Berufe gab es andere, die sich mit dem religiösen Problem befaßten, ohne Systeme aufstellen zu wollen. Es waren dies die Dichter und Philosophen. Und so erleben wir das großartige Schauspiel, daß die Heroen im Zeitalter des Klassizismus neben der Gestaltung des religiös-ethischen Problems in ihren Werken, auch zusammenfassende Betrachtungen über Gott und Religion, Welt und Leben geben. Die großen Dichter, auf dem Boden philosophischer Bildung stehend und mit ungewöhnlicher Anschauungsgabe versehen, vermögen die religiösen Fragen tiefer zu fassen, da sie unleugbar eine größere Erkenntnisfähigkeit und durch ihre Stellung im Leben gleichsam volle „Bewegungsfreiheit" besitzen. „Die Macht, welche die höchsten Interessen befriedigen und die höchsten Wahrheiten zum Inhalt des Bewußtseins einer Zeit erheben kann, ist die Poesie" [1]).

Die Dichter und Philosophen, welche eine besondere Beziehung zu Religion und Christentum haben, ohne eigentlich Theologen von Beruf zu sein, reihen sich mit ihren auf reifes und gründliches Nachdenken basierten Ergebnissen würdig den Fachgelehrten auf diesem Gebiete an. Lessing, der Theologe Herder, Goethe und Schiller untersuchten mit unermüdlichem Eifer diese ungeheuren Probleme. Die Philosophie von Kant bis über Feuerbach hinaus beschäftigte sich an und für sich eingehend

[1]) Fr. Chr. Baur: Gesch. der christlichen Kirche V, S. 45.

und gründlich mit diesen Fragen. — Zur Zeit Hegels, Schellings und Feuerbachs lebte und wirkte Friedrich Hebbel. Mit erstaunlicher Ausdauer hat er die bedeutendsten religiös-geschichtlichen Werke seiner Zeit, sowie auch seiner Vorgänger gelesen, mit großem Interesse verfolgte er alle Strömungen und Richtungen der Vergangenheit und unmittelbaren Gegenwart, ohne sich jedoch einer knechtisch anzuschließen. Er besaß eine zu starke Eigenart, er war ein zu origineller Denker, um bewußt Fremdes aufzunehmen und es mit seiner Marke zu versehen. Denn nur so und nicht anders kann man sich seine Weltanschauung entstanden denken. Wo Ähnlichkeiten da sind, wie z. B. mit Feuerbach, dessen epigrammartige Aussprüche in den Hebbelschen Aphorismen mitunter anklingen, ist dies dem „Geist der Zeit zuzuschreiben, der einem unsichtbaren Fluidum gleich, alles durchdringt, was er gebiert, allen Produkten seine Signatur aufdrückt".

1. Herder, Lessing, Goethe, Schiller und Hebbel.

Gotthold Ephraim Lessing war mehr Denker als Dichter. Seine Weltanschauung ist human und getragen von dem Gedanken der Identität des göttlichen und menschlichen Alls, die sein kritischer Geist notwendig erkannte. Auszüge aus seiner Schrift „Zur Entstehung des Menschengeschlechts" finden sich in Hebbels Tagebüchern. In der genannten Abhandlung spricht Lessing die Meinung aus, daß die geschichtliche Religion eine durch die Verhältnisse einer Zeit notwendig bedingte Erscheinung sei, worin Hebbel mit ihm übereinstimmt. Weniger ist dies bei Herder der Fall, dessen Allseitigkeit den Mangel streng präzisierter Anschauungen verursachte. Ihm ist es trotz wiederholten Versuchen nicht gelungen, dem Christentum seine Göttlichkeit zu sichern, noch seinen durchgängig menschlichen Charakter nachzuweisen. Er ist auf halbem Wege stehen geblieben, seine

Ansichten sind nicht grundlegend und konnten daher auf Hebbel einen tieferen Eindruck nicht machen.

Hebbels Auffassung des Christentums und seine Stellung zu ihm ist der Goethes ähnlich. Wie dieser, verwirft Hebbel mit Entschiedenheit jede Ausnahmestellung, welche man der christlichen Religion zuzuerkennen geneigt war und ist. Beide fassen die Evangelien als Produkte des menschlichen Geistes auf, mit der Kunst kann nach ihnen keine der bisherigen Religionen einen Vergleich aushalten. Manche Dogmen erregen in gleichem Maße bei ihnen gerechten Unwillen. Trotz ihrer „Nichtchristlichkeit" vermögen sie in ihrer weitgehenden Toleranz die intimsten Beziehungen zu den strenggläubigsten Männern zu unterhalten. (Goethe-Jung-Stilling-Lavater, Hebbel-Üchtritz-Luck.) Aber wenn ihre Freunde in ihrem Glaubenseifer ihnen zu nahe rücken, weisen sie ihre Bekehrungsversuche mit Entschiedenheit zurück. Beide sehen in Christus nur ein Individuum, einen großen Mann, der eine bedeutende historische Mission erfüllend, auch eine dementsprechende Stellung in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit verdient, für höhere Geister aber keineswegs den ganzen Lebensinhalt ausmachen kann. Interessant sind Goethes Ausführungen in einer Erwiderung auf Lavaters redliche Bekehrungsabsichten, worin der transzendente Wundercharakter des Christentums als etwas Beschränktes hingestellt, der Wert reiner Kunstwerke höher als der der Evangelien angeschlagen wird. Die hier entwickelten Ansichten berühren sich mannigfach mit den von Hebbel in seinen Briefen an Üchtritz und Luck niedergelegten Anschauungen. Hervorzuheben sind noch die frappant ähnlichen Betrachtungen über die Natur, von denen übrigens schon die Rede war. Beide Dichter, einer pantheistischen Weltanschauung huldigend, gelangen auf dem Wege desselben Denkprozesses zu diesen übereinstimmenden Ansichten, die sich nur insoweit unterscheiden, als Hebbel zur Er-

kenntnis der Gottheit auch vermöge des Gefühls kommt, während Goethe, Spinozist im strengsten Sinne des Wortes, Gott denkend erschaut.

Während Hebbel Goethe volles Lob spendet, von der Genialität des „Dichterfürsten" in Worten aufrichtiger Anerkennung spricht, kann er in Schiller nicht jenen gewaltigen Heros sehen, für den er allgemein gehalten wird. Man kann dies im ersten Moment als verhaltenen Neid ansehen, aber man täuscht sich und erkennt den Irrtum, wenn man die Stellen durchliest, in denen er über Schiller und seine Werke urteilt[1]). Beide Dichter stimmen darin überein, daß sie dem Drama die hohe Aufgabe zuweisen, endgültig an die Stelle der Religion zu treten. Wie Schiller fordert Hebbel von der Dichtung, daß sie einen streng sittlichen Geist verbreite. Der Dichter muß in seinen Werken einen tiefen ethischen Gehalt seinen Mitmenschen bieten und so die Sittlichkeit unantastbar erhalten. Dann „erobert der Künstler die Welt, indem er sie in sich aufnimmt und wiedergebiert". Das Drama soll das Dreinschlagen mit dem Schwert und dem Prügel überflüssig machen . . . Staat und Kirche gelangen erst in ihm zur Verklärung, sagt Schiller in seiner Abhandlung „Die Schaubühne als moralische Anstalt betrachtet". Aber freilich ist auch gleich der Unterschied in den Ansichten beider Dichter nicht zu verkennen. Während Schillers Drama durch Erschließung der menschlichen Seele für die ethisch-religiösen Bedürfnisse sorgen soll, geht Hebbel, wie wir gesehen haben, weiter. Indem er auf die Vergegenwärtigung des bedenklichen Verhältnisses zwischen Universum und Individuum das größte Gewicht legt, bahnt er seinem Drama einen weiteren Weg.

Von einem Einfluß kann nicht die Rede sein, wenn man bedenkt, daß der Dramatiker Hebbel den Dramatiker Schiller

[1]) Vgl. Hebbels Urteil über die „Jungfrau . . ." und „Wallenstein".

nicht einmal in den großen dramatischen Entwicklungsprozeß (Griechen – Shakespeare — Goethe — Drama der Zukunft) mit einbezieht. Wohl aber dürfte er von den Anschauungen des „nationalen Dichters" Notiz genommen haben, wenn er auch in seiner Kunsttheorie weit über ihn hinausging.

2. Hebbel und die Philosophie.

Der Dichter hat keine systematisch-philosophische Bildung genossen. An der Hand der Tagebücher können wir genau feststellen, daß er sich keiner Richtung hingab, sondern Philosophie wie jede andere Lektüre betrieb. Wenn daher auch manche Einwirkung philosophischer Systeme nicht zu verkennen ist, kann man doch nicht Hebbels Weltanschauung auf eine bestimmte philosophische Doktrin zurückführen. Auch auf diesem Gebiete verbleibt der Dichter der unabhängige „phantasierende Denker und denkende Phantast". In einsamer Stille baut er sich seine Weltanschauung und findet gelegentlich in dem einen und anderen Buche seine Ansichten bestätigt.

α) Hebbel und Kant.

Kants „theoretische und praktische Vernunft", welche Hebbel las, mag diesen durch ihren sittlichen Rigorismus in seinen Begriffen bestärkt haben. Merkwürdig aber ist es, daß der wiederholt von Hebbel betonte „religiöse Urgrund", auf den es bei aller Religion ankommt, auch von Kant in seiner Schrift „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", die der Dichter gar nicht kannte, als Grundsatz aufgestellt wird. In dieser Abhandlung unterscheidet Kant zwischen der absoluten Religion und ihren historisch gegebenen Bildungen. Indem er die bisherigen Religionssysteme auf ihren moralischen Wert prüft, sieht er in ihnen bloß Formen des ewigen Inhalts. Die Form (die positive Religion) ist das Vergängliche, der Inhalt (die absolute Religion, der „Urgrund" nach Hebbel) das

Bleibende. Dies liefert von neuem einen schlagenden Beweis für die geistige Selbständigkeit Hebbels. Aber man darf sich nicht wundern, wenn man bedenkt, daß dieser lange, bevor er noch Kant kennen lernte, bereits zu Beginn des Jahres 1835 den Grundgedanken des Kantischen Systems in dem Satz: „Es gibt gewisse Grundbegriffe, die der Seele angeboren sein müssen und zu diesen gehören Raum und Zeit" (Tgb. I, 12) aussprach.

β. Hebbel und Schelling.

Friedrich Wilhelm Josef von Schelling beherrschte mit seiner Philosophie das Denken seiner Zeit, und so war man geneigt anzunehmen, daß Hebbel seine Lehre sich zu eigen machte. Dieser aber verwahrt sich entschieden gegen jeglichen Einfluß des Philosophen (Br. I, 412). Alfred Neumann hat in seiner überaus geistreichen Untersuchung und feinen Analyse Hebbel'scher Jugendgedichte in ihnen Schelling'sche Ansichten aufgezeigt und bemerkt hierzu, man habe es hier mit einer indirekten Einwirkung des Philosophen zu tun, die im herrschenden Zeitgeiste ihren erklärenden Grund hat. Wir können dem Dichter glauben, was er einmal an Ruge schreibt: „Ich habe seit meinem 22. Jahre, wo ich den gelehrten Beruf einschlug und alle bis dahin versäumten Stationen nachholte, nicht eine einzige, wirklich neue Idee gewonnen. Alles, was ich schon mehr oder weniger dunkel ahnte, ist in mir nur weiter entwickelt und links oder rechts bestätigt oder bestritten worden" (Br. I, 412.) Wie aber ist dennoch die erstaunliche Ähnlichkeit seiner Ansichten mit denen Schellings zu erklären?

Die Meinung Scheunerts, daß es „dem Geiste der Zeit zuzuschreiben ist, der einem unsichtbaren Fluidum gleich alles durchdringt, was er gebiert, allen Produkten seine Signatur aufdrückt", ist ganz richtig. Aber es hat noch einen tieferen Grund, der in der eigenartigen Verwandtschaft zweier großer

Männer, die ganz unabhängig voneinander denselben geistigen Prozeß durchmachen, zu suchen ist. Hebbel ist von Natur aus in gewissem Sinne mystisch veranlagt, der Gang seiner inneren Entwickelung, sein ganzes Geistesleben läuft auf jene tief empfundene Einheit des Universellen und Individuellen hinaus, die den Grundgedanken seiner Weltanschauung bildet. Schon früh tauchen in ihm vereinzelt Vermutungen auf, und je mehr er sich intuitivem Schauen hingibt, erschließen sich ihm die Geheimnisse des Universums. In einem langsamen, aber stetigen Progresse baut er sich seine Kenntnis auf —; was ihm das exakte Denken versagt, erreicht er auf kontemplativem Wege. Und als er mit gereiften Grundsätzen nach München kommt, findet er nur das „rechts und links bestätigt und bestritten, was er dunkel bereits geahnt hatte". Wir haben bereits hervorgehoben, daß der Grundzug der Hebbel'schen Weltanschauung ein mystischer Pantheismus ist und als Ursache die große Bedeutung angeführt, die Hebbel bei der Erfassung der metaphysischen Grundprobleme dem Gefühlsleben beimißt. Auch Schelling huldigt bis zu dem Momente, da er sich erbot, die Hegel'sche Philosophie mit der christlichen Religion in Einklang zu setzen, einem schwärmerischen Pantheismus, dem er in seinem Werke „Darstellung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zur verbesserten Fichte'schen Lehre" vollen Ausdruck verlieh. Dieses Buch kommt allein für uns in Betracht, weil sich hier der Dichter und der Philosoph in ihren Ansichten am nächsten treten. —

Gott ist nach Schelling die absolute Identität von Sein und Werden, des Unendlichen und Endlichen, alles Lebende ist nach Hebbel in Gott, Gott in allem Lebenden enthalten. Beide finden Gott in der All-Einheit, die sich im Lebensprozeß allgemein und besonders äußert. Die Einheit Gottes, sagt Schelling, ist keine Einheit als solche, sondern eine Einheit von sich selbst

und etwas anderem, welche zusammen erst die harmonische Einheit bilden. Der absoluten Einheit Offenbarung zeigt sich in der lebenden und gestalteten Natur als etwas anderes, und doch ist dieses vom Sein unterschiedene Werden zusammen ein notwendiges Ganze. Die Einheit in der Vielheit und umgekehrt ist das fortwährende Sich-Selbst-Offenbaren des göttlichen Wesens. In ewigen Formen sich gebärend, zeigt es sich bei diesem Prozesse in seiner Totalität, indem es alles Werden im ewigen Sein vereinigt, dieses wieder in eine sich gestaltende Vielheit ausströmen läßt. Dieses immerwährend sich wiederholende Ineinanderfließen von Wesen und Erscheinung ist die ewige Geburt Gottes in den Dingen und die Wiedervereinigung dieser Dinge in Gott, die Wechselbeziehung der bewirkenden und bewirkten Natur. Das Leben im All ist nichts anderes als das göttliche Wesen in seinem Dasein (Schelling). Hebbel, der kein abgerundetes philosophisches System schuf, hat in einzelnen Aphorismen diese Grundanschauung ausgesprochen, wie ich bei der Darstellung des Gottesbegriffes näher ausgeführt haben (Kap. IIa.). Wie Schellings ist auch Hebbels Gott selbstbewußt. („Gott mußte schaffen, um sich selbst kennen zu lernen.") Die ganze lebende Welt ist nur Gott in seinem Dasein, nur sind wir uns dessen nicht bewußt. Durch den individuell verlaufenden Entwickelungsgang des menschlichen Lebens spaltet sich Gott in Subjekt (Weltenleben) und Objekt (dessen Gegenteil), die Einheit des Subjekt-Objekts wird von uns nicht mehr empfunden. „In allem Denken sucht Gott sich selbst, und er würde sich schneller finden, wenn er nicht darüber dächte, wie er sich verlieren konnte[1])." —

[1]) Es findet sich noch eine ganze Reihe verwandter Ansichten, auf die bereits Arno Scheunert S. 30, 37, 39, 65, 70, 172, 174, 177, 178 und Anh. 305--324 hinweist.

Als Schelling sich später in spekulative und metaphysische Auffassungen des Christentums einließ, erregte er sogar großen Unwillen bei Hebbel[1]).

7) Hebbel und Hegel.

Noch entschiedener als gegen den Einfluß Schellings verwahrt sich Hebbel gegen den Hegels, dessen Werke er in Kopenhagen, zum Teil schon in München las. Und doch wollte man in einem Gedichte, das er bereits 1831 verfaßte, Hegel'schen Einfluß sehen. Auch andere Gründe veranlaßten die Zeitgenossen, eine Einwirkung des Philosophen auf den Dichter anzunehmen. Hebbel widerlegt alle Vermutungen, die sich darauf beziehen, in dem bereits erwähnten Briefe an Ruge (Br. I, 415). Hebbel gesteht es offen, daß er die Werke Schellings und Hegels mit Füßen getreten, weil sie ihn verrückt machten. Wenn aber dennoch eine Verwandtschaft der Ansichten tatsächlich vorhanden ist, so braucht man sie nicht auf irgend eine direkte Einwirkung zurückzuführen, da Hebbels Weltanschauung, wie wiederholt hervorgehoben wurde, bereits seit der frühesten Jugend feststand. Carl Böhrig meint, Hebbel habe den Hegel'schen Schuldbegriff übernommen, scheint aber gar nicht die Tagebuchstelle II. 3088 in Betracht gezogen zu haben, wo Hebbel ausdrücklich nur die Ähnlichkeit des Hegel'schen Schuldbegriffes mit dem seinen feststellt. Außerdem ist bei näherer Prüfung doch ein gewisser Unterschied in der Auffassung der tragischen Schuld und der höchsten Potenz nicht zu verkennen. Hegel spricht von einer sittlichen Substanz, deren a priori postulierte Harmonie den Tod des tragischen Helden zur Notwendigkeit macht. Diese sittliche Substanz, (W. X, S. 259) ist als konkrete Einheit eine Totalität unterschiedener Verhältnisse und Mächte. Im Begriffe dieser Totalität liegt

[1]) Vgl. den Aphorismus: „Die Schelling'sche Idee" . . . (Kap. II a).

es, sich aus ihrer zunächst abstrakten Idealität zur realen Wirklichkeit und weltlichen Erscheinung umzusetzen. Durch die Natur dieses Elements nun ist es, daß die bloße Unterschiedenheit auf dem Boden bestimmter Umstände, von individuellen Charakteren ergriffen, sich zur Entgegensetzung und Kollision verkehren, Schuld und Unrecht herbeiführen muß." Hier ist schon in nuce gegeben, was Hebbel durchbildete und vom neuen Drama verlangte, nämlich das Hineinwerfen der Dialektik unmittelbar in die Idee. „Durch die tragische Lösung", fährt Hegel fort (W. X, 531, 532), „des durch den Kampf der zwei berechtigten Mächte hervorgerufenen Zwiespaltes, übt sich die ewige Gerechtigkeit an den Zwecken und Individuen in der Weise aus, daß sie die sittliche Substanz und (ihre notwendige) Einheit mit dem Untergange der ihre Ruhe störenden Individualitäten wieder herstellt. Die Versöhnung liegt in der Selbsterhaltung des Substantiellen, der Sittlichkeit, welche die einseitige Besonderheit, die sich der höheren Harmonie zu fügen nicht vermocht hatte, zerstört." — Hegel nimmt die sittliche Substanz und deren Realdialektik als etwas neben der ewigen Gerechtigkeit (Gott) besonders Existierendes an, welche erstere bei ihrer Verletzung durch „die einseitige Besonderheit" in ihre Rechte vindiziert. Hebbel dagegen erhebt die Sittlichkeit zum obersten Weltgestaltungsprinzip, innerhalb und außerhalb welcher es keine anderen bestimmenden und maßgebenden Faktoren gibt. Darin liegt der Unterschied; denn Hebbel nimmt den Schuldbegriff umfassender und verleiht ihm einen Zug ins Große.

δ) Hebbel und die Bibelkritik.

Der von Hegel begründeten spekulativen Theologie schloß sich die Bibelkritik an. Mitten in dem von ihr entfachten Kampfe lebte Hebbel, der jedoch keinen tätigen Anteil an dieser Bewegung nahm. Mit den Werken Straußens und Baurs machte

er sich erst weit später bekannt. Die neuen Ergebnisse der Bibelkritik konnten aber nicht umgestaltend auf die Hebbel'sche Weltanschauung wirken, da der Dichter bereits 1835 und 1836 ähnliche Ansichten über Religion und Christentum äußerte und er Straußens „Leben Jesu" (1835 erschienen!) unmöglich kennen gelernt haben kann. Als er sich später mit der Evangelienkritik vertraut machte, sah er mit Zufriedenheit seine Anschauungen durch die Resultate, zu denen die theologischen Gelehrten auf dem Wege streng wissenschaftlicher Forschung gelangten, bestätigt. Darum steht er mit seiner ganzen Sympathie auf Seite dieser neuen Bewegung (Tgb. IV, 6189). Merkwürdig aber bleibt es, daß die in den Briefen an Elise vom Jahre 1837 angeführten Gründe gegen das Christentum sich in einer Abhandlung der „Deutschen Jahrbücher" 1841 in einem beinahe ähnlichen Wortlaute finden. Der Verfasser Arnold Ruge tritt hier für „das notwendige Aufgeben des Christentums" ein. Der schroffe Realismus, der charakteristische Zug der christlichen Weltanschauung, ist die Ursache der krampfhaften Zustände in der Gegenwart. Dem Christentume, führt er weiter aus, müßte man eine neue Religion, die Religion der Sittlichkeit, entgegenstellen. . . . . Ruge geht in seinem Radikalismus zu weit, indem er der Lehre Christi nicht eine einzige gute Seite nachrühmen kann, während Hebbel an ihr doch manches Anerkennenswerte findet. Mitarbeiter an der genannten Zeitschrift war auch Ludwig Feuerbach.

ε) Hebbel und Feuerbach.

Die Werke dieses Philosophen hat Hebbel im Februar 1847 und September 1848 gelesen. (Einzelnes). Einen tieferen Eindruck dürften sie auf ihn nicht gemacht haben, da wir keine eingehenderen Bemerkungen in den Tagebüchern finden. Bei näherer Prüfung ergibt sich jedoch eine ganze Reihe auffallender

Ähnlichkeiten. Wie Feuerbach sieht Hebbel das Geheimnis der geschichtlichen Religion darin, daß der Mensch sein eigenes Wesen sich vergegenständlicht und dann sich wieder als Objekt dieses seines eigenen, aber schon anderen Wesens denkt. (Feuerbach, „Das Wesen des Christentums" 31, 34, 37.) „Der Mensch setzt sich Gott als ein sich entgegengesetztes Wesen ein" (Feuerbach, W. d. Chr., S. 37). „Der Mensch dachte sich sein Gegenteil, da hatte er seinen Gott" (Hebbel). „Wie der Mensch sich Gegenstand, so ist ihm Gott Gegenstand, wie er gesinnt ist, so ist sein Gott" (Feuerbach). „Die Religion wächst, wie der Mensch wächst" (Hebbel). Der geschichtliche Fortgang in den Religionen besteht darin, daß das, was der früheren Religion als etwas Objektives galt, jetzt als etwas Subjektives, d. h. daß das, was früher als Gott angeschaut und angebetet wurde, jetzt als etwas Menschliches erkannt wird. Die frühere Religion ist der späteren Götzendienst" (Feuerbach). „Der Götze ist nur das unvollkommene Ebenbild Gottes" (in der gesch. Religion) sagt Hebbel. Die christliche Sünde ist der Widerspruch mit dem göttlichen Wesen (Feuerbach). Die christliche Sünde ist die einzig mögliche Sünde (Hebbel). Alle religiösen Kosmogonien sind Phantasien (Feuerbach). Die Religion ist die Phantasie der Menschheit (Hebbel) usw. Wie Feuerbach nimmt auch Hebbel eine transzendente Wirklichkeit an, d. h. die in unserer Begriffswelt herrschende Vorstellung von der Freiheit im All (Transzendenz und Realität) entspricht nicht dem tatsächlichen Stand der Dinge. Ursprünglich gab es keine Dualität, sondern eine allumfassende Einheit. Die Annahme transzendenter und realer Regionen ist nur ein Produkt der spekulativen Mystik aller Zeiten. Es existiert nur eine Einheit beider, eine transzendente Wirklichkeit, die mit dem großen Zusammenhange identisch ist. —

Hiermit schließt die Untersuchung, bei der ich mich auf

diejenigen Persönlichkeiten beschränkt habe, von denen manche, wie man behauptete, den Dichter in seinem Werdegange beeinflußt haben sollten. Im Verlaufe der Untersuchung hat sich die totale Unabhängigkeit des Dichters herausgestellt. Auch die mitunter wörtlichen Übereinstimmungen der Hebbel'schen Ansichten mit denen Feuerbachs sprechen für den großen selbständigen Geist des Dichters, der lange, bevor er noch diesen Philosophen las — Feuerbachs „Wesen des Christentums" ist erst 1841 erschienen — dieselben Anschauungen seinem Tagebuche anvertraute. Von der Besprechung des Verhältnisses Hebbels zu Lichtenberg, Schleiermacher, Fichte und anderen Philosophen mußte aus dem Grunde abgesehen werden, weil es im Rahmen dieser Arbeit nicht möglich war, ein so umfassendes Gebiet, wenn auch nur annähernd, zu erschließen. Hebbels Verhältnis zur Philosophie müßte den Gegenstand einer umfangreichen Abhandlung bilden[1]).

[1]) Die Arbeit von A. Kutscher (Hebbel-Forschungen Heft I) konnte ich nicht mehr benutzen.

Als Heft I der

Hebbel-Forschungen

erschien:

Dr. Arthur Kutscher, Friedrich Hebbel als Kritiker des Dramas.

Seine Kritik und ihre Bedeutung.

Preis: geh. Mk. 4.—, geb. Mk. 5.—.

Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.

Hebbel, Christian Friedrich 102620
Author Frenkel, Joachim
Title Friedrich Hebbels Verhältnis zur Religion.
LG
H443
.Yfr

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
LOWE-MARTIN CO. LIMITED